7 Gennaio 1917
Torino

ARTURO SCHOPENHAUER

IL MONDO COME VOLONTÀ

E COME RAPPRESENTAZIONE

Traduzione Italiana del

Dottor OSCAR CHILESOTTI

preceduta dallo Studio Critico

ARTURO SCHOPENHAUER

la sua Vita e la sua Filosofia

di ELENA ZIMMERN

NUOVA EDIZIONE

MILANO
Casa Editrice Libraria ERMANNO BRUCIATI & C.
1915

PROPRIETÀ LETTERARIA

TIPO-LITOGRAFIA E RILIEVI
EMILIO MINAZZI ▪ MILANO
VIA MOLINO DELLE ARMI, 15

ARTURO SCHOPENHAUER

LA SUA VITA
E LA SUA FILOSOFIA

di ELENA ZIMMERN

Anders
....als sonst in Menschenköpfen
Malt sich in diesem Kopf die Welt.

SCHILLER.

ARTURO SCHOPENHAUER

La sua vita e la sua filosofia

CAPITOLO PRIMO

Suoi anni giovanili

Nel cimitero di Francoforte sul Meno, c'è una lapide di granito nero del Belgio, mezzo nascosta da arbusti sempre verdi. Porta l'iscrizione: « Arthur Schopenhauer » e nient'altro; non ha nè data, nè epitaffio. Il grand'uomo che ivi riposa, così la volle. Egli non desiderava avere sulla sua tomba iscrizione più lunga; desiderava di essere ricordato nelle sue opere, e quando un giorno il suo amico, dottor Gwinner, gli chiese dove desiderava di essere sepolto, egli rispose: « Non importa il luogo; la posterità saprà trovarmi ».

E la posterità comincia finalmente a trovarlo, sebbene ci abbia messo molto tempo.

Non v'è paese incivilito in cui la fama di questo grand'uomo sia penetrata più tardi che in Inghilterra. E' vero che il suo nome e la sua filosofia sono conosciuti da pochi eletti; lo prova il bell'articolo pubblicato sin dal 1853 nella *Westminster Review*, quand'ancora era vivo il solitario che ne formava l'argomento. Questo saggio fu la prima ed è tuttora la migliore notizia che da noi si abbia avuto del buddista moderno. Fino ad oggi il nome di Arturo Schopenhauer non fa nessuna impressione ben distinta sulla mente di lettori anche educati. Viene pronunciato per lo più per manifestare il disprezzo verso la sua filosofia e se ne scaccia il pensiero coll'epiteto spregevole di « nichilista », da persone che non hanno mai letto una riga dei suoi scritti, nè sagrificato un'ora di meditazione al suo modo di pensare.

Forse costoro sanno che era un grande pessimista e che il « val meglio non essere » può considerarsi come la nota dominante della sua

filosofia. Ma ignorano completamente che questi principî simpatici o non simpatici si fondano sopra la vita intera d'un grande intelletto e corrispondono nella loro parte essenziale con quelli di trecento milioni di esseri umani.

E nonostante tutto questo, dopo molti anni di trascuratezza e di disprezzo, egli costringe il mondo a rispettarlo. Speculazioni che di giorno in giorno vanno acquistando rispetto ed influenza, non possono più essere scartate con un sorriso ironico; perfino Davide Strauss, l'ottimista *par excelence* rende omaggio a Schopenhauer nell'ultima sua opera intitolata *L'Antica e la Nuova Fede*. « In generale, osserva egli, l'ottimismo piglia le cose troppo alla leggiera e quindi l'accenno di Schopenhauer alla parte immensa di dolori e di sventure che si trova nel mondo, è perfettamente giustificabile per contrabbilanciare l'ottimismo, sebbene ogni filosofia debba essere neccessariamente ottimistica, giacchè altrimenti distruggerebbe la stessa base sopra la quale si fonda ». Pare che non occorra una spiegazione più chiara, più abbagliante per stigmatizzare tali aberrazioni del pensiero. Ma sono aberrazioni d'un'influenza così potente e tanto neccessarie per lo sviluppo completo di tutte le fasi dell'umanità, che è indispensabile per chiunque studia la storia del proprio tempo, di sapere qualche cosa intorno al modo di pensare di questo filosofo. Tanto più che la sua influenza sulla politica, la letteratura, la sociologia e l'arte oramai non può più essere contestata. La maggior parte dei musicisti moderni sono grandi ammiratori di Schopenhauer, specialmente i partigiani di Wagner, alcuni dei quali vanno fino a sostenere che per capire bene la « musica dell'avvenire » sia necessario cominciare collo studio della filosofia di Schopenhauer.

La storia di quest'uomo i cui meriti furono riconosciuti così tardi — non è molto agitata. E' poco più del ricordo dei suoi pensieri e delle sue opere. Nondimeno egli aveva visto assai più della vita pratica che molti pensatori i quali, partendo dalla propria coscienza, architettarono un sistema stando rinchiusi fra le quattro pareti del loro studio, estranei all'umanità, ai suoi bisogni ed ignorando quanto le loro speculazioni potessero a quei bisogni adattarsi. Non ingiustamente osserva di Schopenhauer la *Revue contemporaine*: « C'e n'est pas un philosophe comme les autres, c'est un philosophe qui a vu le monde ».

Arturo Schopenhauer nacque a Danzica il 22 di febbraio, 1788. La sua famiglia era di origine olandese, ma s'era stabilita da molto tempo in quell'antica *Reichsstadt*, la quale al tempo della di lui nascita riteneva ancora i privilegi della Lega Anseatica. Schopenhauer attribuiva una grande importanza alle qualità ereditarie del carattere come primi fattori della vita. Senza fermarci sopra questo punto ancora contestato, non sarebbe giusto però di trascurare, in una sua biografia, la sua genealogia, tanto meno che egli, fino ad un certo tempo, era un'illustra-

zione vivente delle sue teorie. Gli Schopenhauer, fin dove possiamo rintracciarli, si presentano tutti come uomini di carattere potente. Già ai tempi del nonno di Arturo, Andrea Schopenhauer, erano cittadini ricchi ed influenti, tanto che in occasione della visita di Pietro il Grande e dell'imperatrice Caterina di Russia, la loro casa fu scelta per alloggiare gli augusti ospiti. La storia di questa visita è stata conservata nelle memorie di Giovanna Schopenhauer, madre del filosofo, e dà un concetto caratteristico della risolutezza e del senso pratico dell'avo. Essa mette questa storia in bocca ad una domestica centenaria che cullava nelle sue braccia il piccolo Arturo.

Quando la casa fu mostrata allo Czar ed alla sua consorte, entrambi ne visitarono tutte le parti per scegliere la camera da letto. Scelsero un locale dove non c'era nè stufa nè camino. Era d'inverno e si presentò quindi la difficoltà di riscaldare la stanza giacchè faceva un freddo mordente. Nessuno sapeva che cosa fare, finchè il vecchio signor Schopenhauer venne in loro aiuto. Egli ordinò di portare su dalla cantina alcuni barili pieni di squisita acquavite, ne fece vuotare il contenuto sul pavimento, fece chiudere ermeticamente la stanza ed accendere il liquore. Lo Czar contemplava con delizia il liquido che bruciava ai suoi piedi. Intanto si presero le precauzioni necessarie per impedire al fuoco di propagarsi. Quando tutto il liquido fu consunto, la coppia imperiale andò a riposare nel caldo ambiente, destandosi all'indomani senza mal di testa, nè disturbo alcuno e pronta a lodare il loro ospite e la sua ospitalità in termini non meno caldi della sua acquavite.

Il figlio di Andrea, Giovanni Federico, allargò la cerchia dei suoi affari e fece crescere di molto l'opulenza e l'importanza della famiglia. Fattosi vecchio, egli si ritirò dagli affari e terminò i suoi giorni in una magnifica casa vicina a Danzica, la quale fino al giorno della sua demolizione portò il nome degli Schopenhauer. Anche la moglie di questo Giovanni Federico era di buona origine, ma essa, inoltrandosi negli anni, divenne imbecille; aveva dato a suo marito un figlio idiota, e forse contribuì a perpetuare nella famiglia quel tratto ipocondriaco tanto manifesto nell'intelletto di suo nipote e nel padre di questi, il di lei figlio minore, Enrico Floris. Questi nacque nel 1747 e fu mandato presto nel mondo per acquistare cognizioni ed esperienza pratica. Per molti anni visse in Inghilterra e in Francia. In quest'ultimo paese, fu impiegato come commesso presso la ditta Bethmann di Bordeaux. Il capo di questa casa, uomo ammirabile, ispirò al giovane un profondo rispetto. Fu tanto impressionato dalla condotta tenuta dal suo principale, negli affari commerciali e familiari, che quando più tardi voleva accentuare un suo ordine, troncare una discussione con un ultimo ragionamento, diceva: « Il signor Bethmann faceva così ». Leggeva con interesse intelligente gli autori francesi del suo tempo ed aveva una preferenza speciale per Voltaire. Si appassionava per lo sviluppo della

Costituzione inglese, e la vita familiare di questo paese gli piaceva tanto che prese seriamente in considerazione il progetto di stabilirvisi definitivamente. Questo amore per l'Inghilterra e la vita inglese trovò uno sfogo nella di lui casa di campagna a Oliva, presso Danzica, che egli ammobigliò alla foggia e col *comfort* inglese. Il suo giardino pure era in istile inglese. Ogni giorno egli leggeva un giornale inglese ed uno francese, ed incoraggiava suo figlio sin dai primi anni a leggere il *Times* dal quale — come diceva — si poteva imparare ogni cosa. Queste tendenze letterarie senza dubbio furono ereditate da Arturo, il quale sempre preferiva i filosofi stranieri a quelli del suo paese e non si stancò mai di confrontare Voltaire, Helvetius, Locke e Hume con Leibnitz, Fichte, Schelling e Hegel, considerando il primo come il solo degno precursore di Kant. Egli pure fino alla sua morte leggeva quotidianamente il *Times*. Prima che i giornali tedeschi cominciassero ad occuparsi di lui, egli molto di rado accondiscendeva ad occuparsi di loro. E' un particolare, questo, più o meno scusabile, quando si considera l'inferiorità innegabile di queste pubblicazioni fino ad un periodo relativamente recente.

Non ostante il suo amore per l'Inghilterra, Enrico Schopenhauer tornò alla sua città natìa, dove entrò nel commercio ed ereditò la maggior parte della sostanza paterna. A quell'epoca il suo carattere era perfettamente sviluppato e formato. La sua probità, il suo candore, il suo amore inalterabile per la verità erano notevoli e gli acquistarono la stima dei suoi concittadini. Sebbene fiero ed anzi appassionato nelle sue vedute e nei suoi pregiudizî, egli non mancava di quella prudenza deliberata che possiedono ordinariamente i caratteri meno eccitabili.

L'oppressione e le iniquità esercitate dai Prussiani, contro la sua città natìa suscitarono in lui un odio vivissimo, mentre dall'altra parte, egli tributava al gran Federico quella stima e quella gloria che questi si meritava. Infatti nei suoi anni giovanili, se lo avesse desiderato, avrebbe potuto entrare nel servizio di questo monarca, giacchè tornando dai suoi viaggi egli, per caso, si trovò fra gli spettatori d'una rivista di truppe fatta a Postdam. Il gran Federico aveva l'occhio di un'aquila e sapeva subito distinguere nella folla una personalità non comune. L'eleganza del vestito di Schopenhauer, il suo contegno da forestiere, la sua aria indipendente attirarono l'attenzione del Sovrano, il quale, il giorno seguente, lo fece chiamare nel suo gabinetto. In un colloquio di due ore il re lo pregò e quasi gli ordinò di venire a stabilirsi in Prussia. Provò ogni mezzo per indurre il cittadino di Danzica a fare quanto egli desiderava, gli promise di esercitare l'intera sua influenza in di lui vantaggio; ma tutto fu invano. Il fiero repubblicano non volle accettare alcun favore dall'oppressore della sua città natìa. Non si allontanò un momento dalla divisa della sua famiglia: « Point de bonheur sans liberté »; e Federico, con suo rincrescimento, fu co-

stretto a lasciarlo partire. Ma non potè dimenticarlo: un suo ordine di gabinetto diede ad Enrico Floris Schopenhauer ed ai di lui discendenti privilegi importanti di cui, però, pare essi non si siano mai valsi. Questo solo tratto basterebbe a provare che il padre di Arturo Schopenhauer non fu un uomo dozzinale. Un altro incidente che si racconta conferma questa impressione.

Dopo la seconda divisione della Polonia, la repubblica anseatica di Danzica era stata scelta da Federico come sua preda. Per togliere alla città ogni possibilità di approvvigionarsi, le truppe prussiane la bloccarono dalla parte della terra. Il comandante generale prese quartiere nella villa di Giovanni Schopenhauer, il quale allora menava vita ritirata nella sua casa di campagna. Questi diede prove di ospitalità tanto generosa allo sgradito ospite, che il generale desiderò manifestare in qualche modo la sua gratitudine. Gli avevano detto che il figlio del vecchio, Enrico, il quale viveva nella città, possedeva dei cavalli per cui aveva un affetto diventato quasi proverbiale. Il foraggio diventava sempre più scarso, ed il generale offrì di lasciar passare il nutrimento necessario per i cavalli di Enrico. Questa proposta suscitò l'ira del fiero patrizio. Perchè doveva egli essere distinto e preferito ai suoi concittadini? Perchè dovevasi crederlo disposto a ricevere favori dagli odiati Prussiani? Rispondendo ringraziò il generale per la sua buona volontà, aggiungendo che le sue stalle erano tuttora bene provviste e che quando il mantenimento venisse a mancare, egli farebbe uccidere i suoi cavalli.

Si potrebbe credere che un uomo il quale si piegava così poco alle esigenze convenzionali ed opponeva il suo pregiudizio inflessibile al vantaggio palpabile, non avesse potuto essere un buon uomo d'affari e sopratutto un buon negoziante, la qual professione, dopo quella dell'avvocato, è forse quella che richiede maggiore flessibilità e pieghevolezza. Eppure avveniva il contrario. Enrico Schopenhauer dirigeva il suo negozio in modo da acquistare il rispetto e l'ammirazione generali. Pensò al matrimonio soltanto, quando ebbe trentotto anni, e scelse per compagna Giovanna Enrichetta Trosiener, leggiadra fanciulla di diciotto anni, il cui padre, membro del senato di Danzica, non era ricco, ma veniva nondimeno annoverato fra i cittadini nobili. Egli pure aveva viaggiato ed aveva acquistato al pari del suo genero una coltura universale non comune in quell'epoca. Era di carattere brioso e vivace, qualità che di quando in quando erano oscurate da scoppi sì violenti di passione che la gente lo evitava per mera paura. Stando alla testimonianza di sua figlia, queste esplosioni di furia insensata lo prendevano repentinamente e spesso per motivi assolutamente insignificanti. Fortunatamente quest'ira spariva presto com'era nata, ma quando l'accesso lo scuoteva, perfino il gatto e il cane fuggivano via terrorizzati. Sua moglie sola sapeva raddolcirlo un poco.

« Non occorrono che pochi tratti per ricordare la figura cara e « gentile di mia madre, Elisabetta, nata Lehmann, diceva Giovanna « Schopenhauer. Era di statura piccola e leggiadra. I piedi e le mani « erano, nella loro picciolezza, graziosissimi. Aveva due occhi grandi, « azzurri, limpidi; la pelle era fine e bianchissima, i capelli erano lun- « ghi e bruni che parevano di seta. Questo basta a dipingere il suo este- « riore. La sua costituzione non le permetteva di essere una robusta « massaia secondo i concetti di quel tempo; per quanto riguarda ciò « che allora si richiedeva dalle donne, la sua educazione non era stata « più negletta di quella delle altre sue contemporanee. Sapeva suonare « alcune mazurke ed altri ballabili e sapeva accompagnare le proprie « canzoni; più sapeva leggere e scrivere sufficientemente per i bisogni « della sua casa. Era questo quanto le avevano insegnato. Però il buon « senso, l'abilità naturale e la potenza rapida di concepire, facoltà co- « mune alle donne in generale, colmavano le lacune della sua istru- « zione ».

Tali erano i genitori della giovinetta, la quale sul limitare della sua adolescenza si trovò unita ad un uomo più attempato di lei di vent'anni. Ella stessa ci fornisce notizie sulla sua gioventù, giacchè intendeva scrivere le sue memorie, le quali sarebbero state interessanti non soltanto per quanto riguarda suo figlio, ma anche perchè essa visse nell'intimità degli uomini e delle donne celebri del suo tempo. Sfortunatamente essa non potè condurre le sue memorie oltre il 1789, e siccome nacque nel 1766, il frammento che ci fu conservato non contempla che il periodo meno interessante della sua vita. Esso presenta però una giusta idea della società che viveva in quei tempi burrascosi. Giovanna era la figlia maggiore dei suoi genitori; aveva ereditato la statura graziosa, i capelli bruno-chiari e gli occhi limpidi ed azzurri di sua madre. Nella gioventù era straordinariamente attraente e *mignonne;* in età più avanzata, essa si fece più corpulenta, il che unitamente ad un labbro deforme diminuì i vezzi della sua persona. In complesso era piacevole, ma non bella; conservò fino alla morte, nel contegno e nella conversazione, una certa grazia che dovunque attirava a lei l'attenzione generale. Godeva d'una certa popolarità ed amava i convegni sociali. Alcuni la credevano altera, il che non era, sebbene di fronte agli stranieri osservasse un certo riserbo ed avesse inoltre piena coscienza delle sue buone qualità fisiche e morali.

Ecco come ella stessa descrive il suo matrimonio: « Prima che io « avessi compiuto il decimonono anno di vita, mi fu esibita una bril- « lante fortuna mercè questo matrimonio, più brillante di quanto io « potessi aspettare; però tutti ammetteranno volontieri che, queste « considerazioni non ebbero alcuna influenza sulla decisione finale della « mia mente così giovane. Credevo di averla finita colla vita, senti- « mento cui i giovani s'abbandonano facilmente dopo la prima dolo-

« rosa esperienza. Sapevo di poter andare superba di appartenere ad « un tal uomo e n'andavo superba difatti. Nello stesso tempo però non « fingevo per lui un amore ardente, che egli d'altronde a me non chie- « deva. »

La sua educazione era stata incompleta come quella di sua madre; ma i rapporti continui con un uomo del valore di Enrico Schopenhauer uniti a buone disposizioni naturali, svilupparono presto la di lei mente. La sua sola casa già era un'educazione. Era mobigliata con eleganza in modo da nutrire nella giovane sposa il sentimento del bello; le pareti portavano incisioni che rappresentavano i capolavori dei vecchi maestri, e busti e schizzi eccellenti di statue antiche ornavano le camere. La libreria era provvista dei migliori autori francesi, inglesi e tedeschi. Essa aveva avuto fin dai primi anni per amico e tutore un ministro anglicano, il dottore Jameson, il quale apparteneva alla colonia inglese di Danzica. Sotto la di lui guida, essa lesse con attenzione giudiziosa e con intelligenza, in guisa che grazie al soccorso di quell'uomo ed a quello di suo marito, ed aiutata dalle sue felici disposizioni, la sua mente prese un rapido sviluppo.

La luna di miele di questa coppia, fu passata alla casa di campagna d'Oliva. Erano da poco sposati, quando Enrico fu colto nuovamente dal suo vivissimo desiderio di viaggiare. La giovane sposa condivideva la di lui passione ed entrambi partirono per un lungo viaggio. Visitarono prima Berlino ed Annover, di lì si recarono a Pyrmont che sin d'allora era un luogo di bagni molto frequentato. Fecero quivi la conoscenza di Justus Moeser, il quale non senza ragione viene chiamato il Franklin della Germania. Dopo andarono a Francoforte, città che piacque assai a Giovanna, senza che questa prevedesse menomamente che sarebbe diventata la residenza del nascituro suo figlio, il cui nome era destinato a diventare una nuova gloria per questa vetusta città.

« Pareva che l'aria del paese natìo a Francoforte mi salutasse, « dice. Tutto mi ricordava Danzica colla sua vita industriosa ed indi- « pendente ».

Poi traversarono il Belgio, visitarono Parigi, e misero finalmente il piede sul territorio inglese. Era desiderio del padre che suo figlio — giacchè aveva già deciso del sesso del rampollo nascituro — nascesse in Inghilterra affinchè potesse godere di tutti i diritti della cittadinanza inglese; e non fu se non con dispetto che egli rinunziò al suo progetto per causa dello stato precario della salute di sua moglie. Il viaggio di ritorno fu compiuto nel cuore dell'inverno e presentava delle difficoltà di cui l'attuale generazione non può farsi un'idea. Però fu terminato felicemente, ed il 22 di febbraio, 1788, il grande pessimista vide, a Danzica, per la prima volta la luce di quel mondo che egli stimò tanto infelice. Esiste tuttora la casa in cui nacque, benchè abbia subìto grandi cambiamenti. Porta il numero 117 della Heiligengeiststrasse a Danzica.

Ci è stato conservato un aneddoto del suo giorno di nascita. A quanto sembra il di lui padre era più distinto per le sue doti intellettuali che per quelle corporali. Era piccolo e tarchiato, la sua faccia era illuminata da occhi sporgenti, che non avevano di bello che lo sguardo intelligente. Aveva il naso grosso e rivolto all'insù, la bocca grande. Sin dai primi giorni era stato sordo. Quando il pomeriggio del 22 febbraio egli entrò nel suo studio ed annunziò ai suoi commessi ivi radunati: « Un figlio! » il brioso contabile, fidandosi della sordità del principale, esclamò, destando generale ilarità: « Se rassomiglia al babbo sarà un bel babbuino! » Questa profezia si realizzò. Arturo Schopenhauer, nella struttura del corpo e nei lineamenti del volto, rassomigliava a suo padre, salvo nella fronte che in lui era bella e larga, e negli occhi che aveva chiari, azzurri e penetranti.

Il fanciullo fu battezzato il 3 marzo nella chiesa di Santa Maria, una delle più belle delle antiche chiese di quelle contrade baltiche. Fu nominato Arturo perchè questo nome rimane lo stesso in tutte le lingue europee, circostanza considerata vantaggiosa per un negoziante, giacchè era a questa carriera che il padre prudente aveva già destinato suo figlio, quando questi aveva appena nove giorni di vita.

Non sappiamo nulla dei primi anni della sua esistenza. La sua infanzia fu contemporanea della Rivoluzione Francese, avvenimento politico a cui i suoi genitori prendevano un interesse vivissimo, che nasceva dai fieri sentimenti repubblicani del padre. Nel 1793 avvenne il blocco di Danzica, ed è allora che ebbe luogo l'incidente già accennato dei cavalli. Enrico Schopenhauer era fermamente risoluto di abbandonare la sua città natìa nel caso questa fosse soggiogata dai Prussiani; non volle mai consentire a vivere sotto il detestato loro dominio. Era disposto piuttosto a sacrificare patria e sostanza, e quando, nel marzo 1793, la sorte di Danzica fu decisa, egli non esitò un momento a tradurre in atto la sua risoluzione. Ventiquatt'ore prima che le truppe prussiane entrassero nella città, visto che ogni speranza era svanita, egli fuggì, colla moglie e col figlio di soli cinque anni, sul territorio della Pomerania Svedese. Di lì si trasferirono ad Amburgo, altra città appartenente alla lega Anseatica, la quale ancora riteneva la sua libertà e gli antichi privilegi, ed offriva perciò un rifugio adatto agli esuli volontarî. Questo patriottismo intransigente costò ad Enrico Schopenhauer più della decima parte della sua sostanza, tanta fu la multa impostagli per la sua partenza. Ma egli non badava ad altro che all'onestà ed ai suoi principî, qualità che ereditò anche il di lui figlio il quale possedeva nello stesso grado del padre, l'amore della verità e la franchezza della parola.

La famiglia stabilì il suo domicilio ad Amburgo. Furono ricevuti gentilmente nelle migliori case della città e si schiuse per loro una nuova vita più piacevole di quella che avevano lasciata. Ma, sia perchè

era troppo vecchio per essere trapiantato, sia per altre ragioni, il fatto si è che Enrico Schopenhauer, dopo un breve soggiorno ad Amburgo, fu colto di nuovo con veemenza quasi morbosa dal desiderio di viaggiare. Il temperamento brioso di sua moglie, il di lei *savoir faire*, e la perfetta sua cognizione delle lingue straniere, la facilità con cui ella formava nuove relazioni, facevano di lei una compagna di viaggio molto preziosa. Durante i dodici anni della loro residenza ad Amburgo, impresero molti viaggi ora lunghi, ora brevi; inoltre, ogni quattro anni, Giovanna si recava a visitare la sua famiglia. Il marito però non l'accompagnava mai a Danzica, nella quale città non voleva più mettere piede. Così il di lei irrequieto stato d'animo, generato dalla sua unione male assortita, ebbe sfogo in una vita di eccitamenti e di distrazioni.

Arturo sempre accompagnava i genitori. L'educazione che egli ricevette in questo modo gli diede un'inclinazione pei viaggi e per le escursioni, inclinazione che agli occhi di suo padre non era di lieve importanza. Questi desiderava sopratutto che suo figlio acquistasse una coltura universale, cosmopolitica, che vedesse ogni cosa, che imparasse a giudicare da sè e fosse esente di quei pregiudizî cui pur troppo fatalmente sono condannati i giovani che non si muovono dal luogo natìo. Arturo si mostrò sempre grato di questo vantaggio inestimabile, che esercitò una grande influenza sulla sua vita, sul suo carattere, sulla sua filosofia. E' vero che questa esistenza nomade non gli permise di fare studî regolari, e di acquistare la cognizione sistematica dei rami ordinarî della scienza; questo però fu in gran parte compensato dall'intelligenza aperta che questa vita concorse a sviluppare, e il danno fu interamente cancellato, allorquando il giovane si applicò egli stesso a colmare queste lacune. D'altra parte, i viaggi lo misero a contatto sin dalla sua prima giovinezza colle migliori menti del suo tempo. Era fanciullo ancora quando conobbe molte persone celebri, come la baronessa Staël, Klopstock, Reimarus, madame Chevalier, Nelson e Lady Hamilton.

Una volta, quando ebbe diciannove anni incirca e si vide fornito di cognizioni inferiori a quelle di altri giovani, deplorò quasi la sua gioventù anormale. Questo sentimento però tosto si dileguò per non più tornare. La sua intelligenza tosto gli fece riconoscere che il corso che aveva preso la sua vita non era la conseguenza d'un caso fortuito, ma che era necessario al suo sviluppo completo. Giacchè egli sin da giovane, quando la mente è più disposta a ricevere impressioni e protende in ogni direzione le sue antenne, egli acquistò la conoscenza di fatti reali, invece di vivere in un mondo di lettere morte e di storie di tempi trascorsi, al pari della maggior parte dei giovani che ricevono un'educazione accademica. A questo fatto egli attribuiva in gran parte la freschezza e l'originalità del suo stile: aveva imparato, nel commercio pratico cogli uomini, col mondo, di non accontentarsi del suono delle parole o di prendere queste per i fatti stessi.

Arturo aveva nove anni quando i suoi genitori impresero un viaggio per la Francia. Sul termine di questo viaggio, essi lasciarono il figliuolo all'Havre in casa di certo signor Grégoire, amico d'affari del padre. Stette lì due anni e venne educato assieme al figlio del signor Grégoire. L'intenzione di suo padre era che Arturo si rendesse perfettamente padrone della lingua francese, e questa intenzione fu realizzata così completamente, che quando il giovinetto tornò ad Amburgo, i suoi parenti trovarono che aveva dimenticato la lingua natia in modo da essere costretto a studiarla di nuovo come un idioma straniero. Arturo spesso ricordava questi due anni passati in Francia come i più felici della sua gioventù.

Quando si fu di nuovo famigliarizzato colla lingua tedesca, lo mandarono a scuola. Qui ricevette un'istruzione che tendeva interamente a formare di lui un negoziante, dimodochè i classici non furono che sfiorati se non trascurati completamente. Poco dopo manifestò una inclinazione energica per lo studio della filosofia. Implorò da suo padre di concedergli il permesso di fare studî collegiali, preghiera cui il genitore oppose un reciso rifiuto. Enrico Floris aveva stabilito che suo figlio sarebbe un negoziante, ed il vecchio Schopenhauer non era avvezzo di vedere attraverso i suoi progetti. Coll'andare del tempo però egli s'accorse che quel desiderio di suo figlio non era stato un capriccio passeggero, ed accondiscese a prenderlo seriamente in considerazione, sopratutto, perchè le preghiere di Arturo erano appoggiate dalle testimonianze dei suoi professori. Era sul punto di cedere; ma il pensiero della povertà che tante volte è la compagna di chi si consacra alle Muse, s'accordava così poco coi progetti che egli aveva formato per l'avvenire di suo figlio, che volle tentare un ultimo mezzo per scuotere la di lui risoluzione. Cercò di ottenere per mezzo d'uno stratagemma ciò che il suo amore per la giustizia non gli avrebbe permesso di fare colla forza. Mise in conflitto i desiderî del giovane, contrapponendo al suo amore per lo studio della filosofia, la sua inclinazione pei viaggi e il suo vivissimo desiderio di rivedere il giovane Grégoire diventato suo amico carissimo. Lo mise dinanzi alla seguente alternativa: o farsi iscrivere in un'università, o accompagnare i suoi genitori in un viaggio che doveva durare alcuni anni e che doveva abbracciare la Francia, l'Inghilterra e la Svizzera. Se Arturo sceglieva l'ultimo partito, doveva rinunziare alla carriera accademica ed entrare nel commercio al suo ritorno ad Amburgo.

Era un duro dilemma per un giovane di quindici anni; ma il padre aveva agito abilmente. Il giovinetto non seppe resistere ai divertimenti esibitigli, e si decise per il viaggio, volgendo le spalle agli studî, come egli credeva, per sempre.

Giovanna Schopenhauer scrisse di questo viaggio una piacevolissima relazione estratta dal suo diario. Suo figlio pure fu incoraggiato a te-

nere un giornale per stimolarlo all'acuta osservazione. Girarono il Belgio, la Francia, la Svizzera, la Germania e l'Inghilterra, in un viaggio che durò due anni. Mentre i suoi genitori facevano un'escursione nel Nord della Gran Bretagna, Arturo rimase alla scuola di Wimbledon. Stette con un ministro anglicano che, a quanto pare, lo tormentò grandemente colla sua teologia ortodossa. Fu allora che nacque in lui quell'avversione feroce contro il bigottismo inglese da lui tanto schernito nelle sue opere. Qui pure egli acquistò una cognizione accurata della lingua e della letteratura del paese, che formarono l'oggetto principale dei suoi studi. Le sue ricreazioni consistevano nella ginnastica e nello studio del flauto.

Quando la famiglia visitò la Svizzera, Arturo fu sopraffatto dallo spettacolo maestoso delle Alpi. Non poteva saziarsi di contemplarne la bellezza, e quando i genitori vollero procedere, egli li pregò di lasciarlo a Chamounix, affinchè potesse godere più a lungo quelle stupende vedute. Il Monte Bianco sopra tutto fu l'Alpe cui egli diede il suo affetto; e coloro che lo conobbero in un periodo più avanzato della sua vita, dicono che, anche allora, egli non sapeva mai parlare di quel monte, se non con un accento di melanconia e di desiderio. Tocca questo soggetto pure nella sua opera *Il Mondo come Volontà e Rappresentazione*:

« La disposizione melanconica che tante volte si osserva in uomini « dotati di grande ingegno trova il suo emblema in questo monte la « cui testa è quasi sempre nascosta dalle nubi. Ma quando talvolta, e « sopra tutto allo spuntare dell'alba, il velo nebbioso si dilegua, e la « cima, scintillante nel suo candore ai raggi del sole, guarda giù su « Chamounix dalla sua altezza celestiale dominante le nubi, è uno spet- « tacolo che commuove i più profondi strati dell'animo. Così anche il « genio il più melanconico, di quando in quando, dà segni di speciale « allegria nascente dall'obbiettività dell'intelletto più completo ed a « lui solo possibile. E questa gioia si diffonde come un'aureola intorno « alla nobile sua fronte: *in tristitia hilaris, in hilaritate tristis.*

Nell'autunno di quell'anno (1804) Arturo andò a Danzica per ricevere la Confermazione in quella stessa veneranda chiesa di Santa Maria la quale era stata testimone del suo battesimo. Coll'anno nuovo, egli entrò nell'ufficio d'un negoziante, fedele alla sua promessa. La cosa gli era odiosa, ma cercò di rassegnarsi. Onorava e rispettava suo padre il cui desiderio per lui era una legge.

Pochi mesi dopo, egli ebbe la disgrazia di perdere il genitore il quale cadde dal balcone nel canale. Era sempre stato suo costume d'ispezionare tutto in persona, il che giustificherebbe sufficientemente la di lui presenza in quella parte del suo magazzino. Si sparse la voce però che Enrico Schopenhauer avesse commesso un suicidio, credendo d'avere perduto una grossa somma di danaro. Negli ultimi anni di sua vita,

infatti, era stato perseguitato da apprensioni esagerate che vennero interpretate quali segni di disturbi mentali. La sua sordità crescente avrà contribuito a rendere più frequenti gli accessi di rabbia appassionata che, più spesso del solito, lo scossero negli ultimi mesi della sua vita. Il complesso di queste circostanze concorse a dare una certa consistenza a questa voce che negli anni seguenti, fu spesso adoperata come arme contro il figlio.

Arturo non cessò mai di rispettare la memoria di suo padre. Ed egli manifesta questo rispetto, parlando della professione mercantile. « I « mercanti formano l'unica classe di uomini onesti: confessano aper- « tamente che il loro obbiettivo è di far danaro, mentre gli altri, che « hanno lo stesso scopo, ipocritamente lo nascondono sotto il pretesto « d'una vocazione più ideale. »

L'edizione completa delle sue opere doveva essere preceduta da una prefazione che doveva essere uno splendido attestato della sua gratitudine filiale. Per una ragione inconcludente questa prefazione fu ommessa. Merita, però, di essere citata giacchè sparge una luce grata sul carattere di quell'uomo che non troveremo sempre così amabile.

« Spirito nobile e benefico, a cui debbo tutto quello che sono. Le tue « cure e la tua protezione mi protessero e mi guidarono non soltanto « quand'ero fanciullo debole e giovane senza riflessione, ma anche « quando già m'ero fatto uomo e fino a questo giorno. Mettendo al mon- « do un figlio come me, gli desti pure la possibilità di esistere e di « spiegare la sua individualità in un mondo come questo. Senza la tua « protezione, avrei fatto naufragio più di cento volte. Un'inclinazione « decisa che mi rendeva grata una sola occupazione, aveva nella mia na- « tura radici troppo profonde perchè potessi farmi violenza e costringer « me, che non mi curavo dell'esistenza, a consacrare il mio intelletto « a pensare unicamente alla preservazione della mia persona. Pare che « tu abbia capito questo: pare che tu abbia saputo sin da principio « ch'io difficilmente sarei stato in grado di lavorare la terra o di guada- « gnarmi la vita, applicandomi ad un lavoro meccanico. Tu devi aver « previsto, o fiero repubblicano, che tuo figlio non avrebbe saputo cur- « varsi dinanzi a ministri e consiglieri, dinanzi ai mecenati ed i loro « satelliti, frammischiato nel volgo mediocre e servile, pregando bas- « samente per un pane guadagnato con amarezza; che non avrebbe sa- « puto adulare la stoltezza gonfiata, nè unirsi alla folla dei sicofanti ba- « lordi e ciarlatani; ma che, come vero tuo figlio, egli avrebbe detto « con quel Voltaire che tu onoravi: « Nous n'avons que deux jours à « vivre, il ne vant pas la peine de les passer à ramper devant les co- « quins mèprisable... »

« Ed è perciò che dedico a te l'opera mia, deponendo sulla tua tomba « la gratitudine che a te debbo ed a nessun altro. *Nam Caesar nullus* « *nobis hae otia fecit.*

« Se mi sono trovato in grado di coltivare le facoltà di cui natura « m'ha dotato e di farne l'uso opportuno; se mi sono trovato in grado « di seguire l'inclinazione innata, e di pensare e di lavorare per mol- « ti, mentre per me nessuno mai fece cosa alcuna; a te lo debbo, padre « mio, alla tua attività, alla tua saggezza, alla tua frugalità, alla tua « previdenza. Ed è per questo che t'onoro, nobile padre mio; ed è per « questo che chiunque troverà piacere, conforto od istruzione nell'ope- « ra mia, conoscerà il tuo nome e saprà che se Enrico Floris Scho- « penhauer non fosse stato l'uomo che era, Arturo Schopenhauer avreb- « be inciampato cento volte. Lascia che la mia gratitudine ti renda « l'unico omaggio che si possa tributare a coloro che hanno terminato la « loro esistenza terrestre: lascia che essa porti il tuo nome, fin dove « il mio potrà portarlo. »

CAPITOLO SECONDO

Gli anni di studio

Così a diciassette anni, Arturo Schopenhauer dovette reggersi da sè giacchè l'abisso che lo separava da sua madre si fece sentire immediatamente dopo la morte del genitore. La mancanza di armonia tra gli elementi di questa famiglia stranamente assortita non può recare meraviglia a nessuno. E questo fatto che essi riconoscevano o distinguevano almeno vagamente, spiega la loro esistenza irrequieta e nomade. L'abisso tra madre e figlio non si era ancora perfettamente schiuso, ma la discrepanza latente che deve essere esistita da anni, si manifestò subito quando furono messi a contatto personale, il che fino allora non era avvenuto che di rado. Il carattere volubile, ottimista ed inclinato al piacere di Giovanna Schopenhauer ripugnava al di lei figlio e rimase sempre per lui un motivo di dispiacere, a lui che — sebbene filosofo — non sapeva far le debite concessioni alle specialità dei caratteri e condannava senza riguardo tutto ciò che era contrario alle sue vedute. Nè la madre sapeva capire il figlio, il quale nutriva della vita un concetto cupo, che amava la solitudine e che era seccato al superlativo dai pettegolezzi della frivola conversazione della Società.

Arturo sentì profondamente la perdita di suo padre e, per dimostrare la sua deferenza verso la memoria del genitore, non si dipartì dalle odiose occupazioni commerciali, sebbene ogni giorno più l'anima sua si ribellasse contro l'andamento monotono e noioso degli affari d'ufficio. Il pensiero d'essere incatenato per tutta la vita ad una professione così disgustosa approfondì la despressione dell'animo suo.

Intanto la signora Schopenhauer si valse della sua libertà per recarsi a Weimar che allora era all'apogeo della gloria come centro dei *beaux esprits* della Germania. Qui la sua mente leggiera e briosa sperava di trovare un terreno più conveniente che non in mezzo ai rispettabili cittadini di Amburgo i cui convegni sociali erano sempre dominati da una corrente commerciale che l'anima estetica di Giovanna abboriva. Ed essa non s'ingannò. Sebbene il di lei arrivo coincidesse con gradi sconvolgimenti storici — appena quindici giorni dopo avvennero la bat-

taglia di Jena e l'occupazione militare di Weimar, tempo quindi poco propizio alla formazione di relazioni sociali — l'energia della signora Schopenhauer ed il suo talento socievole vinsero tutti gli ostacoli. In un tempo incredibilmente breve, essa aveva formato un *Salon* radunando intorno a sè la maggior parte delle grandi stelle di quella brillante *coterie*.

Citiamo le parole che sua figlia Adele premette alle memorie frammentarie di sua madre. « Il tempo che seguì la morte del padre diede « alla di lei vita una seconda primavera, giacchè il cielo le concesse « allora quello che ordinariamente è il privilegio della prima gioven- « tù. Con sentimenti calorosi e da nulla disturbati, essa sempre mira- « va a vivere in un mondo fino allora non realizzato, ma che da molto « tempo aveva sognato. Sorpresa dal crescere rapido delle sue attitu- « dini, esaltata dallo sviluppo repentino in lei d'un talento nascosto, « essa trovò una vera delizia nei suoi rapporti cogli uomini celebri « che abitavano a Weimar oppure che vi erano attratti dalle stelle che « ivi splendevano. Essa piaceva; la sua società era briosa ed attraente. « I suoi mezzi le permettevano di vivere comodamente e di radunare « quasi ogni giorno intornò a sè il largo cerchio dei suoi amici. Il suo « contegno modesto e piacevole faceva della sua casa un centro di vita « intellettuale ove ciascuno si sentiva nel proprio ambiente, e contri- « buiva all'allegria generale il meglio che poteva. Nelle sue memorie, « essa nomina solo pochi degli uomini interessanti che frequentavano la « sua casa. Furono innumerevoli gli altri che vennero e se ne andarono « nel corso degli anni, giacchè a dispetto d'ogni cambiamento esteriore « la di lei casa ritenne per molto tempo il riflesso di quei giorni al- « cionidi.

Fra questi nomi figurano delle celebrità europee. In prima linea sta il potente Goethe; poi i fratelli Schlegel e Grimm, il principe Pückler, Fernow la cui biografia fu il *debut* letterario di Giovanna Schopenhauer,) Wieland, Meyer, ecc. Anche a Corte la vedova dal carattere vivace era un ospite ben venuto. I terribili giorni dell'ottobre, 1806, quando Weimar si destò al tuono dei cannoni di Jena, non produssero che un'interruzione temporanea in questa vita intellettuale. Il saccheggio della città fornì a Giovanna l'argomento d'una lettera vivace a suo figlio. Interuppe però la narrazione dicendo: « Potrei dirti cose che ti fareb- « bero rizzare i capelli, ma me ne astengo, sapendo quanto già ami a « meditare sulla miseria umana. »

Questa osservazione è caratteristica e preziosa, giacchè dimostra che il pessimismo di Schopenhauer era innato e confuta incontestabilmente l'asserzione dei suoi avversarî che non vogliono trovare nelle sue vedute filosofiche altro se non l'amor proprio offeso e l'amarezza bisbetica di un uomo disilluso. Questa asserzione non può applicarsi al caso di un giovane nutrito in grembo all'opulenza, il quale condusse una vita indipendente, interessante, libera da preoccupazioni. E' vero che egli aveva

trascorso un anno pieno d'amarezze, rinchiuso in un ufficio e dedicato ad una professione che detestava; ma un anno d'infelicità — sebbene egli allora stimasse che questo stato dovesse essere permanente — non sarebbe bastato per sviluppare in un temperamento sano un disgusto così profondo della vita.

Perfino la deferenza che egli aveva per la memoria di suo padre non poteva costringerlo ad occuparsi esclusivamente dei suoi affari commerciali. Egli fece l'infingardo per seguire il corso di frenologia di Gall ed egli esprimeva i proprî pensieri sulla coperta del libro mastro e nelle lettere; aveva abbandonato ogni speranza di correggere la sua carriera sbagliata, ma tuttavia non poteva rinunziare interamente allo studio. La sua malinconia crebbe e le sue lettere abbondavano. Queste lagnanze arrivarono fino all'orecchio di sua madre la quale, questa volta, simpatizzò col figlio. Essa si consultò riguardo a lui cogli amici di Weimar e ricevette da loro l'assicurazione confortante che non era ancora troppo tardi per suo figlio di ritornare sopra i suoi passi; assicurazione che ella si affrettò di comunicare ad Arturo il quale, ricevendo queste notizie, scoppiò in un pianto dirotto. Sotto l'impulso dei sentimenti suscitati in lui dalla lettera di sua madre, egli chiuse bottega e si affrettò a recarsi a Weimar ove doveva cominciare gli studî classici sotto la guida di Fernow. Prese lezioni particolari di greco e di latino all'infuori del solito *curriculum;* i suoi progressi furono tanto rapidi che i professori gli predissero, un avvenire brillante come filologo classico, ed i suoi scritti tedeschi dimostrarono una maturità di pensiero ed una finezza di espressione che meravigliavano tutti quanti. Schopenhauer diede una grande importanza allo studio ed alla cognizione delle lingue antiche e difendeva lo studio del greco e del latino coll'ardore d'un filologo fanatico, valendosi dell'artiglieria pesante di espressioni esagerate e violente che formavano il caratteristico del suo parlare e del suo scrivere. Heine chiama il canto dei *Nibelungen* un'epopea costruita con quadri di granito. Questa definizione critica potrebbe applicarsi molto bene allo stile massiccio, audace lucido di Schopenhauer.

« Se dovesse mai venire il tempo in cui lo spirito rinchiuso nelle « lingue degli antichi dovesse scomparire dalla nostra educazione supe- « riore, allora la barbarie, la volgarità ed i luoghi comuni invaderebbero la nostra letteratura. Le opere degli antichi sono la stella polare d'ogni sforzo letterario ed artistico, se quella stella viene a mancare sarete perduti. Lo stile cattivo e trascurato della maggior parte degli « autori moderni dimostra che non hanno mai scritto il latino. L'occu- « parsi degli scrittori antichi giustamente fu chiamato *studio umani-* « *tario*, giacchè è questa occupazione che dello studioso fa un uomo; « essa lo spinge in un mondo libero dalle esagerazioni del medioevo « e della scuola romantica le quali penetrarono così profondamente la « civiltà europea che anche addesso tutti sin dalla nascita ne sono tanto.

« saturi che se ne devono liberare per diventare uomini. Non credete « che la vostra sapienza possa mai diventare un equivalente di questo « rigenerativo. Non siete nati liberi come i Greci ed i Romani; non siete « figli genuini della Natura, ma guasti fin dall'origine. Voi siete sopra- « tutto i figli e gli eredi del Medio Evo colla sua barbarie, colle sue as- « surdità, colle sue sventurate fraudi ecclesiastiche, colla sua cavalleria « mezzo brutale, mezzo ridicola; e sebbene l'una e l'altra comincino a « sparire, tuttavia non siete capaci di reggervi da voi. Senza coltura « classica la vostra letteratura degenererà in ciarle inutili ed in stolta pe- « danteria. I vostri autori, digiuni della cognizione del latino, scende- « ranno al livello dei parrucchieri ciarloni.

« Debbo censurare più d'ogni altro un abuso che di giorno « in giorno prende piede più fermamente: nei libri scientifici e « nei giornali dei dotti pubblicati dalle Accademie, le citazioni « dal greco e perfino quelle dal latino sono date in traduzione tedesca. « Vergogna! Scrivete per sarti o per ciabattini? Sono quasi disposto a « credere che lo facciate per ottenere una vendita abbondante. Ma se « è così, permettetemi di osservare umilmente che siete individui ordi- « nari e mediocri in tutta l'accettazione del termine. Abbiate più onore « nell'animo e meno denari nelle tasche; lasciate che l'uomo incolto « senta la sua inferiorità, invece di far delle riverenze alla sua borsa. « Una traduzione di autori greci e latini è come il sostituire la cico- « ria al caffè; oltrechè non potrete neppure fidarvi dell'accuratezza del « vostro lavoro. »

Il successo che egli ebbe a Gotha, rallegrò la mente di Schopenhauer e gli inspirò un nuovo interesse per la vita.

Scosse l'apatia che aveva cominciato ad impadronirsi di lui ad Amburgo e si diede corpo ed anima agli studî. E non si limitò ai soli studi. Arturo Schopenhauer, il misantropo, si trasformò in uomo del mondo. Temporaneamente egli ricercò la società aristocratica; vestiva con accuratezza scrupolosa (abitudine che ritenne per tutta la vita), portava gli abiti dell'ultima moda e spendeva tanto denaro che perfino sua madre, anch'essa facile su questo punto, lo esortò ad essere più economico. I suoi studî a Gotha furono interrotti repentinamente dopo un soggiorno di sei mesi. Un professore, chiamato Schulze, personalmente sconosciuto a Schopenhauer, aveva fatto in pubblico alcune osservazioni poco lusinghiere sulla classe di Tedeschi cui egli apparteneva. Considerando che il professore aveva mancato del debito rispetto, Schopenhauer con ardore giovanile si espresse in modo sarcastico su questo argomento, e sebbene lo facesse in riunione privata, le sue parole furono riportate a quel professore il cui carattere meschino non poteva sopportare i frizzi dell'ironia. Giurò di vendicarsi e riuscì ad indurre il precettore particolare di Schopenhauer a troncare il suo corso di lezioni. In tali circostanze, Schopenhauer credette incompatibile col suo onore di continuare a fre-

quentare i corsi della scuola di Gotha; lasciò questa città nell'autunno del 1807 per recarsi a Weimar. Ivi continuò i suoi studî preparatori e liceali. Weimar lo attraeva; preferiva di stare qui che di entrare in un altro liceo, come avrebbe desiderato sua madre. Non visse però, secondo il di lei espresso desiderio, nella casa materna.

« Per essere felice ho bisogno — così ella gli scrisse poco prima « del suo arrivo — di sapere che tu sei felice, ma non di essere testi- « mone della tua felicità. Ti ho sempre detto che è difficile vivere con « te; e più ti conosco, più sento crescere questa difficoltà, almeno per « me. Non te lo nasconderò, e finchè sarai quello che sei, vorrei fare « ogni sacrificio piuttosto che convivere teco. Apprezzo le tue buone « qualità, e ciò che mi separa da te, non viene dal tuo cuore; è il tuo « carattere esteriore, non il tuo essere interno; sono le tue idee, il tuo « modo di giudicare, i tuoi costumi; in una parola, non v'è nulla che ri- « guardi il mondo esteriore in cui andiamo d'accordo. Il tuo cattivo « umore, le tue lagnanze per cose inevitabili, il tuo sguardo cupo, le « opinioni straordinarie che emetti come tanti oracoli, che nessuno « può permettersi di combattere; tutto ciò mi turba, esercita sopra di « me una certa depressione, senza esserti utile. I tuoi eterni bisticci, « le tue lagnanze sulla stoltezza del mondo e sull'umana miseria mi « procurano delle notti cattive e sogni spiacevoli. »

In concordanza con questa lettera Schopenhauer scelse il suo alloggio a Weimar. Nella casa ove andò a stabilirsi, viveva pure Francesco Passow più attempato di lui due anni, il quale, a Gotha, s'era dedicato agli studi classici sotto il professore Jacobs, e divenne in seguito un distinto filologo. — Coll'aiuto e sotto la guida di Passow, Schopenhauer penetrò meglio ancora nei misteri e nelle ricchezze della coltura classica. La sua attitudine naturale per lo studio delle lingue gli permise di riguadagnare il tempo perduto con incredibile rapidità: studiava giorno e notte il greco, il latino, la matematica e la storia, non permettendo alla sua mente nessuna distrazione. Così passarono due anni ricchi di studi e di coltura mentale, privi di ogni avvenimento esteriore, tranne uno solo: la visita di Schopenhauer a Erfurt ove egli fu presente al famoso Congresso del 1808 quando Napoleone, allora all'apogeo della sua potenza, dominava l'assemblea dei re e dei principi. Pare che Arturo riuscisse ad essere ammesso al teatro ed a godere lo spettacolo meraviglioso che questo presentava, quando Talma ed un'eletta compagnia drammatica di Parigi recitavano le più belle tragedie del teatro francese dinanzi a quella « platea di re. » Egli sferza inesorabilmente la frivolezza delle dame di Corte, le quali prima di quella sera dicevano che Napoleone era un « mostro » e che dopo lo dichiaravano « l'uomo più amabile del mondo. »

Nel 1809, quando raggiungeva il suo ventesimo primo anno d'età, Schopenhauer decise di studiare all'Università di Göttinga ove fu ma-

tricolato nella facoltà di medicina. La sua meravigliosa energia non diminuiva mai. Durante il primo anno della sua residenza a Göttinga frequentò i corsi di Storia Costituzionale, Storia Naturale, Mineralogia, Fisica, Botanica; e studiò la Storia delle Crociate, mentre a casa leggeva libri di qualsiasi ramo dello scibile umano. Poscia passò allo studio di Platone e di Kant, prima d'intraprendere quello d'Aristotile e di Spinoza. All'infuori dei suoi studi filosofici, trovò tempo di frequentare le lezioni di Astronomia, Meteorologia, Fisiologia, Etnografia e Giurisprudenza.

Egli attribuiva una grande importanza ai vantaggi dell'istruzione a viva voce, sebbene in uno dei suoi libri manoscritti abbia anche ammesso « che la parola morta d'un grand'uomo vale infinitamente più della « *viva vox* d'uno stupido. »

Questi libri, questi quaderni manostritti erano una particolarità di Schopenhauer durante la sua carriera di studente universitario.

In essi egli deponeva non soltanto tutto quanto sentiva dire, ma anche le proprie critiche ed i propri commenti. Spesso egli non va d'accordo coi professori e lo dice in tono poco misurato, distruggendo le loro asserzioni colla sua logica inesorabile e con qualche citazione opportuna. La sua svariata coltura diventa più conosciuta man mano si leggono questi quaderni. Cognizioni tanto numerose e tanto disparate non di rado si trascinano dietro la superficialità; ma non fu così per Schopenhauer, il quale faceva sempre completamente e bene tutto quanto gli passava per mano. Andava superbo delle cognizioni che aveva acquistato nelle scienze naturali e ne faceva rilevare l'importanza ogni volta che parlava del suo sistema filosofico, che subiva l'influenza di questa università, giacchè le sue opere abbondano in esempî e citazioni prese da tutti i rami del sapere umano. E a questa università egli deve la larghezza delle sue vedute e delle sue intenzioni; è dessa che lo separa tanto dalla maggior parte dei filosofi che traggono i loro esempi unicamente dalla psicologia. Egli aveva visto il mondo e tutto quanto interessa gli uomini; era quindi in grado di emettere un'opinione competente ed egli riconosce questo fatto dicendo: « E' perciò che posso « parlare con autorità e competenza, e lo faccio onestamente. » Più tardi egli scrive a questo proposito ad un suo discepolo:

« Vi prego di non scrivere sulla fisiologia, in quanto riguarda la « psicologia, senza avere digerito Cabanis e Bichat *in succum et san-* « *guinem;* potreste passarvi invece di leggere un centinaio di scritto- « ri tedeschi. Nel miglior caso, lo studio della psicologia è uno studio « inutile, giacchè non vi è psiche, non v'è anima; gli uomini non pos- « sono essere studiati separatamente, ma soltanto in connessione col « mondo; bisogna combinare il *microcosmo* col *macrocosmo*, come ho « fatto io. Domandatevi se possedete e capite la fisiologia che presup- « pone la cognizione dell'anatomia e della chimica. »

Sono scarse le notizie su quella parte della sua vita che non riguarda gli studi. Egli certamente non era uno studente tedesco nel senso ordinario della parola la quale presenta un giovane, che assorbisce innumerevoli bicchieri di birra, passa il suo tempo in ischerzi matti ed in duelli combattuti per motivi insignificanti. Schopenhauer era nemico giurato della sciocca abitudine dei duelli di cui espone le assurdità col suo sarcasmo mordente e colla sua logica che non errava mai. Egli trattava la questione più dal punto di vista intellettuale che da quello morale, sdegnando di dare enfasi al paradosso palpabile che i pagani antichi avessero ignorato i principî sublimi dell'onore cui si piegano i partigiani del gentile Predicatore del Monte. Egli dimostra che il punto d'onore d'un uomo non dipende dalle parole e dalle azioni di questo stesso uomo, ma da quelle d'un altro, dimodocchè la riputazione dell'uomo più nobile e più saggio può essere in balìa delle chiacchere d'uno sciocco, se a questi salta il desiderio di dirne male; la parola di questo sciocco però viene poi considerata come un decreto inalterabile che non può essere confutato se non collo spargimento di sangue, giacchè la prova del contrario non avrebbe alcun valore. Sono la forza superiore, la pratica o la fortuna che decidono la questione sòrta. Vi sono varie forme d'insulti; percuotere una persona è un atto così grave che cagiona la morte morale della persona percossa; mentre ogni altra offesa dell' onore può essere cancellata con una quantità maggiore o minore di sangue, questo insulto richiede morte completa per essere vendicato.

Soltanto quelli che conoscono fin dove si spinga il duello nelle univesità della Germania, potranno apprezzare le amare parole di Schopenhauer. Questo saggio sul duello non fu pubblicato che nell'ultimo anno della sua vita, ma è incontestabile che il giovane condividesse le opinioni del sapiente maturo e sopra esse si regolasse.

I soli compagni di studio che Schopenhauer menzioni specialmente, sono Bunsen e un Americano il quale si era legato con lui attratto dalla sua conoscenza della lingua inglese. Questi due erano i soliti compagni di tavola. Più tardi Schopenhauer si fermò a considerare il fatto strano che i tre realizzavano ognuno nella sua persona le tre sfere di felicità che il filosofo ammise, dividendo tutti i possedimenti in quello che ha, ed in quello che egli rappresenta.

L'Americano diventò un noto milionario; in Bunsen, Schopenhauer non riconobbe mai altro che il diplomatico, ignorando la di lui attività letteraria e dicendo che ci voleva un filologo più valente per tradurre la Sacra Srittura, e che l'espressione « Dio nella Storia » non era che un'altra parola per « Bunsen nella storia. » Stimò più importante di tutte la propria sorte (sebbene non la più felice nè la più brillante), quella cioè di essere un'individualità marcata e pronunciata. Bunsen, il quale era un po' più attempato di Schopenhauer gli

era molto affezionato, mentre stavano a Göttinga, e si sperava un tempo che egli avrebbe fornito qualche lavoro biografico sull'amico filosofo. Ma morì troppo presto dopo l'amico della sua gioventù, per poter realizzare questa speranza.

Prima che Schopenhauer lasciasse Göttinga, egli fu pienamente convinto che la filosofia era la sua vocazione. Sebbene molto impressionabile, non si lasciò mai trascinare dall'entusiasmo fino a dimenticare il giudizio calmo ed analitico. Una lettera che scrisse in quell'epoca, prova che riconosceva allora non soltanto il sano nocciuolo, ma anche le spine esteriori del frutto pel quale egli abbandonava il mondo attivo.

« La filosofia è come una vetta delle alpi; la via ardua che vi « conduce è cosparsa di pietre e di spine; più salite in alto, più si fa « deserta e melanconica. Ma chi vi si è avviato non deve conoscere il « timore; bisogna che lasci dietro di sè ogni cosa; e finalmente avrà da « tagliarsi la propria strada frammezzo ai ghiacci. Spesso questa strada « lo condurrà all'orlo d'un precipizio dal quale il suo sguardo potrà « scendere fino in una valle verdeggiante; la vertigine lo assalirà e « tenterà di trascinarlo in giù, ma bisogna che egli resista, che si tiri « indietro. D'altronde, poi, avrà lasciato dietro di sè ben tosto il mondo. « Spariranno dal suo sguardo i deserti e le paludi, le irregolarità « della superficie del globo; il rumore delle discordie umane non può « giungere tanto in alto; e tosto all'occhio del filosofo sarà percettibile la « forma della terra. Il viatore ora si trova in un'atmosfera limpida e « fresca e potrà contemplare il sole, mentre al disotto di lui tutto « ancora si perde nel buio della notte. »

Schopenhauer passava le vacanze a Weimar, salvo quando fece la sua escursione nei monti del Harz. Nel 1811, egli lasciò Göttinga per recarsi all'università di Berlino, ove cominciò con nuova energia un corso di studî svariati. Nel primo inverno, frequentò il corso di filosofia di Fichte, studiando pure la Chimica Sperimentale, il magnetismo e l'elettricità, l'ornitologia, la amfibiologia, l'ictiologia, gli animali domestici e le letterature nordiche. Negli anni 1812 e 1813 egli frequentava il corso di Scheiermacher sulla Storia della filosofia, dai tempi di Cristo all'epoca moderna, quello di Wolf sulle Nubi di Aristofane, sulle satire di Orazio e sulle Antichità greche, continuando sempre i suoi studî di Storia Naturale nel campo della fisica, dell'astronomia, della fisiologia generale, della zoologia e geologia. Ed i suoi quaderni pieni di annotazioni provano con quanta cura lo fece. Le note più interessanti naturalmente riguardano sempre la filosofia ed esprimono opinioni sempre più indipendenti. Più egli differisce dai professori, più chiaramente si manifesta il suo sistema, ed egli spiega pure le ragioni che lo indussero ad allontanarsi dalla via generalmente battuta. Egli non esita a combattere le loro assersioni in un linguaggio di limpida

chiarezza e con sarcasmi qualche volta più mordenti che raffinati. Più Schopenhauer s'inoltrava negli anni, più si accentuava quell'abitudine di servirsi di espressioni forti; e ciò è un fatto da deplorarsi, giacchè egli avrebbe potuto esprimersi con energia anche senza ricorrere ad un modo di parlare che lo espose ad essere chiamato volgare. Quel servirsi dell'arme grossolana della calunnia e dell'incriminazione brutale, invece di tenersi nei limiti di una controversia dignitosa, è una macchia seria sul blasone dei dotti tedeschi ed è doppiamente da deplorarsi in Schopenhauer che possedeva, nel maneggiare la lingua natìa, una facilità affatto estranea agli scrittori ordinarî i quali pare credano che il valore della cosa stia in propozione inversa del merito della forma. Lo stile di Schopenhauer fu chiaro, classico e preciso sin da principio; circostanza che egli attribuiva in gran parte alla sua prima educazione la quale era stata diretta piuttosto verso gli autori francesi ed inglesi, più duri e più succosi dei Tedeschi verbosi. Ed è infatti questo difetto che rende i Tedeschi così illeggibili (1); ed uno dei titoli di Schopenhauer ad essere ascoltato è la sua arte felice di adattarsi alla intelligenza più ristretta. Non è un piccolo merito, quando d'un filosofo si può dire che le sue opere non avranno mai bisogno d'interprete.

Era stata la riputazione di Fichte che aveva condotto Schopenhauer a Berlino: sperava di trovare nelle sue lezioni la quintessenza della filosofia, ma la sua deferenza *a priori* ben presto diede luogo « allo sprezzo ed alla derisione. » I sofismi mistici ed il parlare manierato e pretenzioso di Fichte rivoltavano Schopenhauer il quale voleva ogni cosa chiara e logica. La personalità di Fichte gli era antipatica non meno del suo modo di esprimersi. Molte volte, egli contraffaceva l'ometto dai capelli rossi, il quale cercava d'imporsi ai suoi uditori con frasi patetiche e vuote come questa: « Il mondo è, perchè è,; ed è come è, perchè è così. » Nonostante questa rapida delusione Schopenhauer continuò ad ascoltare questi discorsi astrusi e nelle ore dedicate alla controversia ne discuteva con ardore le asserzioni. Le sue annotazioni abbondano in osservazioni critiche che su Fichte ed in capo al quaderno destinato a questo intendimento, egli aveva scritto la parola *Wissenschaftslehre*; aggiungendo in margine: « sarebbe forse più esatto di leggere: *Wissenschaftslere* »; giuoco di parole fondato sulla rasso-

(1) Certi passi di questo libro potrebbero indurre il lettore italiano, che non sa il tedesco, nè conosce la letteratura tedesca, a concepire un'idea « mostruosa » del linguaggio di quei poveri scrittori tedeschi.

Ora ho tradotto questo libro per far meglio conoscere lo Schopenhauer e quindi non posso perdermi a combattere sempre gli apprezzamenti che l'autrice emette su contrade, città, uomini, scrittori e linguaggio tedeschi. Dirò soltanto qui, una volta per tutte, che io ho trovato nella letteratura tedesca i miei maggiori godimenti mentali, che il fascino esercitato sopra di me dai filosofi e poeti della Germania è stato tanto potente da farmi trascurare la letteratura della mia lingua natìa. Ora se fossero tanto rozzi ciò non avrebbe potuto avvenire. Ed io poi, in questo senso, non sono un fenomeno isolato: altri pure hanno subìto quel fascino. **A. Courth.**

miglianza delle parole *scienza* e *vuoto*. In un altro posto egli deplora la difficoltà di tener dietro e di seguire sempre i ragionamenti di Fichte. Le sue espressioni, dice, sono abbastanza chiare e deliberate, ma egli tanto si ferma su cose facili a comprendersi che l'attenzione si stanca, ascoltando quello che già si è capito e si diventa disattenti.

Schopenhauer considerava una delle espressioni sentite nelle prime lezioni di Fichte come prova tanto evidente d'ignoranza psicologica che quasi non permettesse più di chiamare filosofo chi l'aveva pronunciata. Fichte asseriva che il genio e la pazzia hanno così poco contatto che possono essere considerate come del tutto differenti l'uno dall'altra, ed egli definiva il genio come divino, la pazzia come bestiale. A questa lezione Schopenhauer aggiunge una lunga nota critica, che contiene in germe tutta la sua teoria del genio:

« Secondo me, il maniaco non è simile all'animale, e la sana ra-
« gione non si trova tra il genio e la pazzia; al contrario, io credo che
« il genio e l'alienazione mentale, sebbene assai differenti l'uno dal-
« l'altra, siano però fra loro entrambi più vicini di quanto il genio si
« avvicini all'intelligenza media, e la pazzia allo stato dell'intelletto
« animale. Un cane intelligente potrà essere paragonato meglio ad
« un uomo dall'intelligenza media ed armonica, che ad un maniaco
« (il che non vuol dire un'idiota). D'altra parte, la vita degli uomini
« di genio ci mostra che, dinanzi al mondo, sono spesso eccitati al pari
« di maniaci. Se dobbiamo credere a Seneca, Aristotile dice: *Nullum*
« *magnum ingegnum sine insaniae mixtura*. Io sostengo che un uomo
« di sana intelligenza, sia sostenuto e limitato dalle condizioni corporee
« del pensiero e della coscienza (tali quali sono create dallo spazio,
« dal tempo e dalle idee definite); esse lo circondano e lo coprono come
« un vestito ben addatto al corpo intero. A queste condizioni egli non
« può sottrarsi (cioè non può concepir nulla di sè stesso nè di altre cose
« in astratto senza quelle condizioni dell'esperienza); ma egli si trova
« nell'ambiente suo entro questi limiti. Lo stesso accade per un animale
« sano, soltanto che questi concepisce l'esperienza meno chiaramente;
« potremmo dire in certo qual modo che il vestito non gli va bene, che è
« troppo largo. Il genio, mercè una forza trascendentale che si può defi-
« nire, vede più in là dei limiti che sono le condizioni sotto le quali si
« concepiscono le esperienze. Durante tutta la sua vita, egli cerca di
« comunicare le sue cognizioni, e nelle sue azioni si lascia guidare da
« loro. Per continuare il nostro paragone, potremmo dire che il genio
« è troppo grande, perchè il vestito destinatogli possa coprirlo inte-
« ramente. Le condizioni della facoltà di concepire le esperienze per il
« maniaco sono state turbate. Per lui le leggi dell'esperienza furono
« distrutte, giacchè queste leggi non sono attaccate alle cose, ma al
« modo in cui i nostri sensi le percepiscono, (il che in questo caso si
« conferma); per lui ogni cosa è imbrogliata e confusa; secondo il no-

« stro paragone il suo vestito è stracciato, ma è appunto per questa ra-
« gione che il suo *ego* il quale non va soggetto, ad alcun turbamento,
« di quando in quando penetra questo suo vestito. I maniaci hanno
« delle sortite geniali, o piuttosto le avrebbero se quella coscienza chia-
« ra, che è l'essenza del genio, a loro non facesse difetto... Guardate
« per esempio, il re Lear, il quale certamente è dipinto con corretta
« precisione, — è più vicino all'animale, oppure al genio?

« D'altra parte il genio spesso rassomiglia all'alienazione mentale;
« giacchè a furia di contemplare le cose in astratto ha meno pratica
« del mondo delle esperienze, ed al pari del maniaco confonde le idee
« realizzando nello stesso tempo le cose in astratto. Come il Lear di
« Shakespeare è la rappresentazione dell'alienazione mentale combi-
« nata col genio, così il Tasso di Goethe è la rappresentazione del genio
« combinato colla pazzia (1). L'idiota più facilmente può essere para-
« gonato all'animale; e per continuare il mio paragone, dovrei dire
« che egli si è aggrinzato e rattrappito e non può empire il suo vestito
« il quale, abbondante, gli pende sul corpo. Lungi dal penetrarlo egli
« è completamente in esso, egli è completamente simile all'animale.
« Ogni individuo stupido si approssima più o meno alla situazione di
« costui. Il contrario avviene per ogni uomo che conosce il mondo e lo
« capisce, il suo vestito gli va come un guanto. Dalla bestialità all'idio-
« tismo gradatamente possiamo arrivare fino alla maggiore intelligenza;
« ma il genio e la pazzia non sono il primo e l'ultimo gradino della
« scala, ma sono del tutto differenti, come già ho detto. »

Il fatto che Schopenhauer nelle sue opinioni differiva da Fichte è stato citato come una prova di vanità, ma vi sono passi nelle sue opere i quali provano che questa divergenza di vedute non nasceva da mera presunzione. Egli si opponeva all'errore generale che Fichte avesse continuato il sistema metafisico introdotto da Kant; Schopenhauer affermava invece che Fichte si era del tutto allontanato dagl'insegnamenti del suo maestro, il quale propendeva molto più verso la ricerca logica che verso la metafisica nebbiosa. D'altronde Schopenhauer è anche giusto; una nota in margine ad una delle proposizioni emesse nelle lezioni di Fichte sulla *Wissenschaftslehre* si legge: « Sebbene questo « sia pazzia, però vi è sistema e metodo. » Di quando in quando egli interrompe le sue annotazioni, dicendo che in seguito alle frasi oscure, l'aria s'era fatta tanto buia nell'aula delle lezioni che egli non ci vedeva più per scrivere, e che il professore non aveva pensato che a portare una sola stearica per illuminare il locale. Oppure quando

---

(1) Una traduzione meno letterale, ma più intelligibile per questo passo sarebbe questa:

Come il Lear di Shakespeare è la rappresentazione dell'alienazione mentale che si spinge fino al genio, così il Tasso di Goethe rappresenta il genio che quasi degenera in pazzia.

A. Courth.

Fichte ripete le parole: « la vista », « visibile », « luce », « pura », Schopenhauer mette in margine: « Giacchè oggi egli ha prodotto la « luce vera invece della candela stearica questi appunti non poterono « essere continuati. » In altra occasione egli osserva: « Faceva tanto « buio nella sala che Fichte fu in grado di trarre in inganno gli altri « con tutta sua comodità ».

Schleiermacher fu la seconda celebrità che attrasse Schopenhauer e che era destinata a preparargli un altro disinganno. Anche con questi, Arturo non andò d'accordo sin dalla prima lezione. Schleiermacher diceva:

« La filosofia e la religione hanno in comune la nozione di Dio. »

« In quel caso, scrive Schopenhauer, la filosofia dovrebbe presup- « porre l'idea dell'Ente Supremo, idea che la filosofia, invece, secondo « il proprio sviluppo deve o acquistare o rigettare senza parzialità ».

Schleiermacher annunziava che « la filosofia e la religione non « possono esistere separate l'una dall'altra; nessuno può essere filosofo « senza avere il sentimento della religione. Dall'altra parte l'uomo « religioso deve studiare i rudimenti della filosofia. ».

« Nessuno che sia religioso, scrive Schopenhauer, arriva fino alla « filosofia; non ne ha bisogno. E nessuno che si occupi veramente di « filosofia è religioso; giacchè egli cammina senza guida e senza bri- « glia; il suo corso è libero da ceppi, sebbene arrischiato.

« Questo Schleiermacher è un uomo colla «larva» soleva dire. Anni dopo, egli narrava aneddoti molto bene scelti intorno a questo suo professore, e lodava ripetutamente il di lui detto che all'università l'uomo impara soltanto a sapere quello che deve imparare dopo. Il carattere di Schleiermacher e di Schopenhauer erano troppo diversi per potersi assimilare. D'altronde, Schopenhauer si sentiva respinto dall'esteriore di Schleiermacher. — Schopenhauer era sempre estremamente sensibile all'apparenza esterna delle persone, di modo che i due uomini non vennero mai a contatto personale; cosa tanto più deplorevole in quanto che Schleiermacher era amantissimo delle conversazioni. Tale incontro avrebbe forse contribuito a cambiare l'ingiustizia del giovane per un uomo i cui errori saranno stati grandissimi, ma che senza dubbio, fu il precursore d'una nuova epoca nella teologia protestante. Ma la teologia e la giurisprudenza erano le due sole scienze che Schopenhauer trascurò nei suoi studî e nei suoi scritti.

Il suo professore prediletto era Enrico Augusto Wolf, il grande ellenista e critico. Questa predilezione onora entrambi: il maestro ed il discepolo. Le annotazioni fatte da Schopenhauer alle lezioni di Wolf abbondano in lode, e quelle che si riferiscono alla storia di Antichità greche, hanno aggiunte scritte da Wolf stesso, come Arturo lo dice rallegrandosi con soddisfazione giovanile di questa distinzione concessagli dal riverito maestro. Non è a meravigliarsi che questo filosofo

le cui teorie sorprendenti misero in fuoco tutto il mondo degli scienziati, e le cui opere vanno considerate con ragione come modelli di controversia, di polemica e di fine ironia, riuscisse simpatico ad una mente con cui aveva in comune tante cose.

CAPITOLO TERZO

Suo sviluppo mentale

Schopenhauer, al pari di Goethe, era privo d'entusiasmo politico; proseguiva i suoi studî senza badare agli avvenimenti tremendi che decidevano della sorte delle nazioni. Era l'inverno del 1812-13. L'Europa era tutta trepidante nella speranza di vedersi liberata dal dispotismo di Napoleone; la disastrosa spedizione da lui impresa in Russia aveva suscitato e nutrito questo sentimento. Ora che si scorgevano i primi sintomi d'un successo possibile, produsse il suo effetto il caldo appello che nell'inverno del 1808, mentre Berlino era occupata dai Francesi, Fichte con energia intemerata aveva indirizzato alla nazione tedesca. Schopenhauer, quando critica Fichte, non menziona mai questi discorsi pieni d'entusiasmo. Eppure egli avrebbe potuto accordare una parola di lode al patriota inflessibile, qualunque fossero le sue opinioni sul sistema del filosofo.

Quando lo stato incerto di cose creato dalla battaglia indecisiva di Lutzen ebbe convinto Schopenhauer che questo non era un momento propizio per addottarsi a Berlino, egli si ritirò per evitare i disturbi marziali e per meditare la sua dissertazione. Per questa apparente indifferenza, egli non merita biasimo maggiore che Goethe. Il genio in un certo senso dev'essere egoistico, deve concedere il posto principale alla coltura di sè stesso: questo egoismo appunto è un elemento inalienabile del normale suo sviluppo. Una mente piccola, ristretta, non può capire e quindi condanna questo riserbo volontario in cui il vero genio si sviluppa, si spiega. Schopenhauer non disponeva del contegno amabile col quale Goethe sapeva lusingare gli amici in altro modo. Il carattere di Schopenhauer era aspro ed intransigente. Ma ciononostante egli aveva coscienza della sua missione nel mondo e sentiva che doveva adempirla in concordanza colla sua inclinazione. Dire che egli era privo d'entusiasmo politico non significa che egli mancasse di patriottismo, una qualità che non è sempre assolutamente libera di motivi egoistici, come lo attestano i suoi ammiratori ardenti e spesso molto egoistici. Schopenhauer certamente era libero quasi fino all'esagerazione

d'ogni debolezza di superbia nazionale; il suo patriottismo si limitava alla lingua tedesca, di cui apprezzava le bellezze potenti così altamente da perdere il lume degli occhi, quando la vedeva adoperata dalla mano popolana di scrittori ordinarî. Egli non si stancava mai di confrontare gli autori inglesi e francesi con quelli del proprio paese, il che tornava molto a svantaggio di questi ultimi. Egli era disgustato dalla negligenza con cui i Tedeschi trattavano quello che egli chiamava il solo tesoro. Sotto ogni altro punto di vista egli si vergognava d'essere tedesco e ricordava volontieri la sua origine olandese. I giorni in cui visse Schopenhauer erano giorni di molte parole e di pochi fatti; non è strano dunque se essi non incontrarono che mediocremente l'approvazione d'un uomo dalla tempra così energica. Eppure, nel più profondo del suo cuore, bisogna che vivesse qualche amore pel suo paese; perchè, altrimenti, avrebbe egli biasimato con tanta severità, nella propria nazione, atti che facilmente avrebbe potuto perdonare in altre? Senza dubbio, se Schopenhauer fosse vissuto sino a vedere avvenimenti più recenti, egli sarebbe stato il migliore dei patrioti.

Nella vita egli odiava le interruzioni. Quindi, allorchè il tumulto della guerra si avvicinava a Berlino, Schopenhauer se ne fuggì in Sassonia. Per causa della confusione che ovunque nel paese regnava, egli impiegò dodici giorni per trasferirsi a Dresda. La sfortuna lo condusse proprio nel mezzo dell'esercito nemico, ed una volta egli fu trattenuto come interprete dalle truppe francesi e tedesche. La sua cognizione del francese gli aveva procurato questa distinzione sino a Weimar ove si fermò pochi giorni. Nel cerchio di sua madre, erano sòrte circostanze che lo indussero a rimproverarle d'avere mancato di fedeltà alla memoria di suo padre. Non è provato che queste sue asserzioni siano state abbastanza giustificate; il dottor Gwinner, amico e biografo di Schopenhauer, propende a crederle poco fondate. Ad ogni modo, Schopenhauer si credeva in diritto di farle; ed esse gettarono un'ombra cupa sul rimanente della sua vita e concorsero a separarlo viemmaggiormente dalla genitrice.

Si ritirò a Rudolstadt, piccola e graziosa città sita nelle foreste della Turingia, ove intendeva ponderare bene gli argomenti della sua dissertazione.

Questo lavoro mentale non era tanto facile quanto potrebbe credere chi legge i suoi periodi scorrevoli. Spesso i pensieri affluivano; altre volte bisognava che egli li fermasse o andasse a diseppellirli, ed ogni strepito casuale troncava il filo delle sue idee. Egli si ferma su questo punto nel lavoro intitolato: *Parerga* e ne parla più a lungo, riferendosi specialmente al suo caso in un libro di appunti manoscritti che porta la data del suo soggiorno a Rudolstadt.

« Quando io scorgo debolmente un'idea, che dapprima mi si pre-
« senta come un quadro indistinto, offuscato, mi coglie con forza irre-

« sistibile il desiderio di afferrarla; smetto ogni cosa e perseguito quel « mio pensiero fra tutti i suoi circuiti tortuosi, appunto come il cacciatore segue il cervo; l'assalgo da tutte le parti, lo circondo e lotto « finchè me ne sono impadronito, finchè l'ho chiarita, conquistata e « consegnata alla carta. Talvolta essa mi sfugge ed allora bisogna che « mi rassegni ad aspettare finchè la fortuna propizia me la scopra di « nuovo. Quelle idee che conquisto dopo molte caccie inutili, in generale « sono le migliori. Però, quando vengo disturbato in una di queste « caccie, specie dal grido di un animale che si interpone fra i miei « pensieri, troncando il capo dal busto, come coll'ascia del carnefice, « allora provo uno di quei dolori cui ci assogettammo, scendendo in « questo mondo, come cani, scimmie ed anitre. »

Questa sensibilità eccessiva per ogni rumore cagionava a Schopenhauer molte sofferenze nella sua vita. Egli la considerava come una prova di capacità mentale; indifferenza stoica per i suoni gli sembrava equivalente a stoltezza intellettuale.

Siccome i quaderni manoscritti di Schopenhauer, contengono in embrione tutte quelle idee che le sue opere posteriori non fecero che sviluppare, così questi libri sono una specie d'analisi fatta dal filosofo sopra sè stesso. Studiava la propria soggettività, concludendo dall'individuo al generale. Parla di sè e spesso a sè, e così ci fa conoscere il suo ente morale.

« Tutti i pensieri che ho deposti in iscritto, così dice il quaderno « manoscritto intitolato *Cogitata*, sono nati da qualche impulso este- « riore, generalmente da qualche impressione definita. Furono buttati « giù come nascevano dal loro punto di partenza, senza che io abbia « pensato all'ultimo loro risultato. Rassomigliano a dei raggi che par- « tono dalla periferia, convergenti tutti verso un solo centro, che è « il pensiero fondamentale della mia dottrina; essi conducono a questo « centro dai punti di vista più svariati. »

La medesima idea si trova espressa in un quaderno di data più recente intitolato *Spicilegia*, il che prova l'unità perfetta di pensiero che attraversa tutta la robusta sua vita.

« Le mie opere sono una successione di saggi in cui sono dominato « da un'idea che per sè stessa voglio determinare esperimentandola e « scrivendola. Questi varî saggi sono collegati fra loro con un cemento « il quale fa sì che non siano nè vuoti nè sciocchi al pari delle opere « di coloro che scrivono un libro pagina per pagina, conformandosi ad « un qualche piano preconcetto. »

La dissertazione che egli stava componendo a Rudolstadt doveva essere completa e simmetricamente perfetta e gli costava quindi molto lavoro. Egli godeva l'ambiente calmo della campagna che lo circondava; gli piaceva la solitudine della località e quando non v'era strepito, egli era molto contento. Ma siccome viveva all'osteria, i rumori non

potevano essere interamente evitati. In quell'osteria si fa tuttora vedere un verso tracciato da Schopenhauer su di un vetro. Questo verso dice: « Arturo Schopenhauer majorem anni 1813 partem in hoc conclave degit Laudaturque domus, longos quae prospicit agros. » Pare che ci sia pure stato un bambino inopportuno, se si deve giudicare dall'osservazione che egli scrisse:

« E' giusto sebbene duro, che dobbiamo, durante tutta la nostra vita, sentir piangere tanti bambini, perchè abbiamo pianto noi stessi per alcuni anni. »

Esistono due lettere di questo periodo. Non sono d'importanza intrinseca, ma meritano d'essere citate perchè ci rilevano Schopenhauer sotto un aspetto amabile e socievole, anche dopo che egli era diventato misantropo e come tale era conosciuto. Forse che i piacevoli paesaggi della provincia lo avevano mitigato, esercitando sulla sua mente bisbetica un certo incanto, oppure, — il che è più probabile ancora, — Schopenhauer in fondo era uomo amabile, costretto a portare una corazza di asprezza per proteggersi da coloro che avrebbero dovuto essere i suoi più caldi amici e si scoprirono i suoi nemici più sprezzanti e più acerbi. Più tardi, la corazza diventò una parte dell'uomo stesso in guisa che il « Noli me tangere » avrebbe potuto essere molto bene il motto di *Schopenhauer*.

La prima lettera non porta data, negligenza abituale, ma caratteristica come tutte le abitudini di Schopenhauer. Egli era seguace di Kant, il quale insegnava che il tempo non esiste realmente, ma che è soltanto una condizione del pensiero umano. Le lettere sono entrambe indirizzate a Frommann, editore e libraio di Jena, nella cui casa Goethe incontrò Minna Herzlieb, l'amore della sua età avanzata e l'eroina del suo romanzo *Die Wahlverwandtschaften*.

« Caro Signore,

« Bisogna per forza che io fornisca un commentario al capitolo « *Sulla vanità delle intenzioni e dei desideri umani*. Ieri temevo che « dovesse piovere, ed oggi non ostante che faccia il più bel tempo, sono « confinato nella mia camera e ciò perchè una scarpa nuova mi ha quasi « storpiato il piede e me l'avrebbe storpiato intieramente se anche oggi « mi fossi arrischiato d'uscire. Così ho dato la scarpa per farla allar« gare, mentre sto in casa in riposo ed in castigo per San Crispino il pa« trono dei calzolai.

« Mi rincresce soltanto che questo contrattempo mi priva del pia« cere di vedere voi e la vostra gentile famiglia. Il professore Oken fu « tanto buono di mandarmi alcuni libri coi quali passo piacevolmente « il mio tempo. Ho tutto ciò che mi occorre e spero sinceramente che « non vi lascerete disturbare nei vostri progetti se oggi sto in casa. « Vi prego di dire al signor Altemburg, il quale cerca un compagno

« per girare i dintorni, che io sarò felice di accompagnarlo se egli cre-
« de di muoversi domani sera. »

« Ricordatemi alla vostra famiglia e credetemi tutto vostro

« Arturo Schopenhauer. »

Intanto la prima opera di Schopenhauer fu terminata e mandata all'Università di Jena, la quale gli conferì il titolo di dottore in filosofia di cui pur troppo spesso si fa abuso. Questo lavoro, intitolato *Die Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, contiene in germe tutta la sua filosofia.

Questo piccolo trattato intende dimostrare che l'idea della causalità non si fonda sopra un singolo assioma o sopra una verità necessaria ed assoluta, ma sopra quattro, oppure forse sopra una verità necessaria contemplata sotto quattro aspetti, secondo i suoi rapporti con ciascuna delle quattro categorie; per dirlo colle parole di Schopenhauer: nei suoi rapporti con ogni cosa che da noi può essere considerata come oggetto, cioè con l'intero cerchio delle nostre idee. Queste quattro categorie sono: i fenomeni, oppure gli oggetti della percezione sensuale; la ragione, oppure gli oggetti della percezione razionale; l'*essere* sotto le categorie dello spazio e del tempo; e la volontà. Schopenhauer si prende a considerare ogni categoria separatamente e si sforza di dimostrare che la dottrina della causalità, nei suoi rapporti con ognuna di esse, assume un aspetto diverso. Ne segue che « la neces-
« sità che accompagna una proposizione, concepita come dimostrabile
« *a priori*, non è invariabile ma molteplice al pari delle sue sorgenti. »
Il piccolo saggio, che nonostante l'argomento astruso che tratta, è scritto in istile chiaro e vivace, si distingue per l'importanza che vi viene attribuita all'idea della volontà e perchè vi si accenna che le teorie metafisiche dell'autore sono applicabili pure alla critica morale ed estetica.

« Rudolstadt, 4 novembre, 1813.

« Caro signor Frommann,

« Vi mandai il trattato con cui mi sono addotorato e nello stesso
« tempo, ringraziandovi, vi restituisco la logica di Hegel. Non avrei
« conservato questo libro tanto tempo se non fossi stato sicuro che voi,
« non più di me, l'avreste letto. Tuttavia non vorrei ancora separarmi
« dall'altro filosofo, Francesco Bacone. Posso tenere questo libro per
« qualche tempo ancora, ben inteso, se non occorre a voi? Ad ogni mo-
« do, ve lo restituirei entro poche settimane.

« Spero che non avrete sofferto molto durante la guerra e che nes-
« sun dolore domestico vi avrà guastato il piacere che senza dubbio
« sentite per il progresso felice della Germania e dell'umanità. La set-
« timana ventura intendo stabilirmi nuovamente a Weimar.

« Ricordatemi alla vostra famiglia e credetemi tutto vostro

« Arturo Schopenhauer. »

Giunto a Weimar egli presentò una copia dell'opera sua alla mamma. Ella non mostrò per l'opera di suo figlio, il cui carattere le era tanto antipatico, neppure l'interesse che un semplice conoscente prende al lavoro d'un amico.

« La quadruplice radice? disse ella. Suppongo che sarà un libro « per uso dei farmacisti. »

E' perdonabile l'altera risposta datale da Arturo.

« Sarà letto, madre mia, quando delle tue opere non se ne troverà « più una copia neppure nei solai. »

La replica della madre non fu meno mordente:

« Allora l'edizione dell'opera tua sarà ancora tutta disponibile, » rispose.

Queste profezie furono realizzate tutt'e due. La maggior parte delle copie della prima edizione di Schopenhauer rimase carta straccia, mentre le opere di sua madre furono lette avidamente. E per molti anni nulla poteva irritare maggiormente Arturo che la domanda: « Sie- « te voi il figlio della famosa Giovanna Schopenhauer? »

Ma coll'andar del tempo la fama del figlio fece impallidire quella della madre. Le opere ed i viaggi di lei furono dimenticati, e la generazione presente appena ne conosce la esistenza. Arturo non era ancora morto, quando Giovanna Schopenhauer già non aveva più altro merito che di essere la madre di suo figlio.

Questa scena naturalmente non potè rendere più cordiali le loro relazioni, che anzi in quell'inverno si inasprirono di più. Giovanna Schopenhauer era una donna stravagante, ed Arturo Schopenhauer temeva non senza ragione che essa dilapidasse il di lui patrimonio.

Lo rendeva nervoso il timore di rimanere senza i mezzi necessarî per vivere agiatamente, giacchè riconosceva la sua incapacità di guadagnarsi da vivere. Ciò fece nascere fra lui e sua madre vivissimi alterchi, di modo che diventò sempre più impossibile per entrambi il vivere assieme. Nella primavera si separarono pieni d'amarezza l'uno per l'altro.

Schopenhauer è stato molto biasimato per la mancanza di rispetto filiale verso la madre. Non si può negare che egli non avrebbe potuto essere mai abbastanza indulgente per un'idiosincrasi estranea a lui stesso; molto però può dirsi in sua difesa. Si è osservato giustamente che nei paesi cattolici le relazioni tra genitori e figli vengono considerate come le più sacre, mentre nelle contrade protestanti il legame tra marito e moglie occupa il primo posto.

Ma sebbene la Germania sia in gran parte protestante, quella particolarità dei cattolici vi ha preso radice profonda e ne avvenne che Schopenhauer fu censurato vivamente per un contegno che non aveva bisogno di apologia in un paese ove i figli non hanno motivo di tollerare, come le figlie, l'ingerenza dei genitori, quando non la vogliono

subire. « L'amore per la madre è la cosa più santa sulla terra ». così dice uno degli ammiratori della sua filosofia, che lo biasima però in questo senso. Ma le frasi astratte al pari di questa malamente si possono ritenere decisive nei casi particolari.

L'*imperativo categorico* di Kant ha fatto molto male per essere stato adottato troppo universalmente nel campo morale. Il « Tu dovrai » del decalogo viene insegnato e predicato ogni giorno senza riguardo all'influenza enorme che esercitano le circostanze, il carattere e la posizione sulla definizione che si deve dare del bene e del male nel caso del singolo individuo. Quel « Tu dovrai » tratta tutti gli uomini alla stessa stregua. E' incontestabile che un figlio deve rispettare sua madre; e se tra loro esiste amore e simpatia, quel rispetto non verrà mai meno. Ma, quando queste condizioni essenziali non esistono, la vita famigliare perde il suo incanto e si scioglie il legame naturale che dovrebbero stringere insieme figli e genitori. Nella vita, si dà troppo poca importanza al fatto che spesso delle persone che non si sarebbero mai scelte per amici, si trovano forzate a vivere l'una coll'altra nella più stretta intimità e quindi in rapporti che non possono essere se non irritanti. I caratteri di queste persone sono qualche volta talmente diversi che il solo aspetto esterno dell'una basta per tormentare i nervi dell'altra. E questo non è neppure una di quelle sofferenze che si rendono più sopportabili per la forza dell'abitudine. Anzi succede appunto il contrario. Ogni giorno questo contatto irritante rende alla parte sensibile la parentela più gravosa. Era questo il caso di Schopenhauer.

« Tu ed io siamo due », esclama egli sconcertato e mortificato nel fondo dell'anima.

La mancanza d'affinità tra madre e figlio non era colpa nè dell'uno nè dell'altra, ma è strano certamente che la signora Schopenhauer non potesse avere un concetto più alto del di lui genio immenso, che Goethe ed altri da lei onorati, distinguevano di primo acchito.

Quest'inverno però, abbondante di dispiaceri, ebbe anche le sue soddisfazioni. Nel *salon* della mamma, Schopenhauer s'imbattè in molti uomini celebri la cui conoscenza era per lui un piacere ed un motivo sufficiente per fermarlo più a lungo di quanto dapprima aveva stabilito. Sebbene egli amasse la piccola capitale, sapeva che le necessità sociali erano una distrazione per il pensiero calmo e filosofico. Si sentiva attirato sopratutto da Goethe. Quando la persona maestosa di questi compariva nel salone della signora Schopenhauer, suo figlio non sentiva nè vedeva più altro. Certamente essi si erano incontrati prima; probabilmente a Weimar e certamente a Jena, come lo prova un aneddoto. A Weimar in una società alcune ragazze si burlavano del giovane dottore in filosofia il quale s'era ritirato soletto nella nicchia d'una finestra, collo sguardo severo, evidentemente assorto nei suoi pensieri, mentre il resto della compagnia era radunato intorno alla tavola. Un

signore vecchio ed aristocratico si avvicinò alle fanciulle, chiedendo la causa della loro allegrezza.

« Fanciulle, disse Goethe allora con accento di rimprovero, la-
« sciate quel giovane in pace, fra poco, egli sarà cresciuto al di sopra
« delle nostre teste, »

La *Quadruplice Radice* ebbe tutto l'interesse di Goethe. La sua intelligenza aperta riconobbe il valore del trattato e sebbene le tendenze fondamentali di questo fossero del tutto contrarie alle sue proprie, tuttavia vi si trovavano molti passi che esprimevano idee anche sue. Oltre ciò Goethe salutava sempre con piacere l' arrivo d' uno di quegli uomini che soleva chiamare *rara avis*, cioè d'un pensatore indipendente. Tutto ciò avvenne, quando il poeta era il meno accessibile. Questi aveva data la sua attenzione alla scienza ed aveva dovuto subire ironia e rabbuffi freddi; il valore delle sue scoperte non veniva analizzato ed apprezzato, perchè gli specialisti non si fidavano del dilettante. Egli si rendeva suscettibile come un fanciullo, quando si trattava dei suoi studi sui colori e si spinse fino a dire a Eckermann: « Non vado superbo di quanto ho fatto come poeta. Eccellenti poeti
« furono miei contemporanei; poeti più eccellenti ancora vissero pri-
« ma e vivranno dopo di me. Ma il fatto che io sono la sola persona di
« questo secolo, che abbia conosciuto la verità nella scienza difficile
« dei colori, questo è un fatto di cui mi sento non poco orgoglioso.

Accorgendosi dello spirito indipendente di Schopenhauer, egli sottomise la sua teoria a questa intelligenza più giovane di lui di ben quarant'anni. Si davano in casa della signora Schopenhauer delle rappresentazioni teatrali, nelle quali Adele Schopenhauer, più giovane di suo fratello di dieci anni, faceva la parte d'un giovane vestito d'un abito di broccato bianco che Goethe aveva portato, quando prese la laurea a Strasburgo. Cogliendo questa occasione, Goethe invitò Arturo a venire a passare la sera seguente tranquillamente a casa sua, e fu in quella serata che Schopenhauer conobbe la profondità di quel genio meraviglioso che egli non cessò mai di ammirare.

« Goethe rifece la mia educazione », disse, e di fatti, eccettuato il solo Schiller, non vi fu nessuno sul quale lo spirito potente del poeta abbia avuto un'azione tanto stimolante ed un'influenza tanto benefica. Goethe, sebbene Schopenhauer lo attirasse, pure ammetteva che era difficile conoscerlo. Il beneficio delle loro relazioni non fu dunque reciproco; il poeta non aveva mai avuto grande inclinazione per la filosofia, ed era troppo soggetto alle abitudini del proprio pensiero per accettare un nuovo sistema. Continuò a manifestare un interesse vivissimo per le idee di Schopenhauer, ma questi ebbe motivo di credere che Goethe non avesse mai interamente letto le sue opere.

Schopenhauer si sentì naturalmente molto lusingato, quando Goethe gli propose di studiare la sua cara teoria dei colori, e presto

sentì un interesse assai vivo per l'opera scientifica del poeta. Goethe gli mandò il proprio apparato ottico ed altri istrumenti perchè il giovane potesse studiare la cosa da sè e con comodo. Schopenhauer non si risparmiò alcuna fatica. S'insinuò in essa con tutto l'ardore d'un discepolo disposto a quella cieca sottomissione che Goethe richiedeva negli ultimi anni della sua vita. Ma in questa circostanza, il giovane filosofo rifiutò di lasciarsi influenzare dal vecchio ed illustre suo amico ed osò differire da lui ed opporgli osservazioni sue proprie. Il risultato delle sue indagini fu un opuscolo: *Ueber das Sehen und die Farben*, che Goethe ricevette con misti sentimenti. Schopenhauer conservò intanto sempre un interesse vivissimo per quel soggetto. Nel 1840, avendo sentito che Sir Charles Eastlake aveva tradotto il trattato di Goethe in inglese, egli gli scrisse in inglese, la seguente lettera molto caratteristica:

« Signore,

« Permettetemi di salutare in voi il propagatore della vera teoria « dei colori in Inghilterra; permettetemi di salutare in voi il traduttore dell'opera che occupò i pensieri dell'autore durante tutta la sua « vita ed a cui egli attribuiva un'importanza molto maggiore che non « alle sue poesie, come lo attestano la sua biografia e le sue memorie.

« Per quanto riguarda me stesso, io sono discepolo personale di « Goethe e fui il primo convertito alla di lui teoria dei colori. Nel 1813 « e 1814, egli m'istruì personalmente, mettendo a mia disposizione la « maggior parte dei suoi apparecchi, spiegandomi cogli stessi le esperienze più complicate e più difficili. Perciò voi mi troverete menzionato nei suoi *Tag-und Jahreshefte* degli anni 1816 e 1819. Se desiderate sapere di me qualche cosa di più esatto e di più nuovo, lo troverete nel XII° volume della nuova edizione delle opere di Kant « pubblicata da Schubert e Rosenkranz. Sono un filosofo della scuola « di Kant.

« A dir il vero, signore, non ho ancor veduto la vostra traduzione, « la conosco soltanto per averne letto nell'*Edinburgh-Review* e nell'*Athenaeum*, ma la testimonianza dei critici scozzesi m'ha convinto « della sua correttezza. Uno di essi, sebbene si sia dichiarato nemico « della nostra impresa, ammette che la vostra traduzione sia una delle « migliori che si siano mai fatte dal tedesco. Il resto di quanto dice « quel pezzo di critica maliziosa, impertinente e sfacciata, dovrebbe « incoraggiarvi, giacchè vi si scorge la rabbia interna, l'odio profondo « ed il rancore che egli malamente nasconde, fingendo di sprezzare freddamente l'opera del grand'uomo. Egli internamente s'accorge che « un errore immenso, un errore vergognoso sta per essere scoperto ed « è perciò che vediamo il Newtonianismo agitarsi come una tigre, at-

« taccata nel suo antro. La critica pubblicata dall'*Athenaeum* è uno « scritto che merita compassione; rassomiglia a quello dell'*Edinburgh-* « *Review* in quanto che premette anch'essa, senza altro, che Goethe deve « aver torto, ha torto e non può avere se non torto. Questi sciocchi non « hanno mai studiato a fondo la controversia giacchè essi non si per- « metterebbero di dubitare per un momento solo della verità della fede « Newtoniana. Essi si aggrappano alla menzogna palpabile dei colori « e da quella della diversa refrangibilità, sebbene ogni binoccolo acro- « matico ne dia la confutazione. Ma sentono un rimorso segreto per « tutto quel loro schiamazzìo insolente. Occupiamoci di loro adesso!

« Due cose mi rincrescono: primo, che non traduceste la parte « polemica, pubblicandone soltanto degli estratti. Questa parte è essen- « ziale, giacchè mostra il modo grossolano con cui Newton coi suoi spe- « rimenti inabili ingannò sè stesso e gli altri: traducetelo, per l'amor « di Dio o piuttosto per l'amore di Goethe. Traducetelo, se volete che « della vostra traduzione si faccia una seconda edizione. Secondo, mi « dispiace che non abbiate espresso una ferma convinzione delle verità « stabilite da Goethe e degli spropositi commessi da Newton: voglio « credere che ciò sia piuttosto mancanza di coraggio che deficienza nel- « la facoltà di discernere la verità. Vedo dall'*Edinburgh-Review* che « siete un pittore e come tale dovete avere un certo rispetto per quei fi- « losofi e matematici naturalistici tanto reputati, che sono i Brewsters, « Whewells ed i Devils. Vedo che debbo farvi un po' di coraggio, op- « ponendo un'autorità all'altra. Ebbene, signore, quanto sto per dirvi « è perfettamente vero, ve l'assicuro con giuramento, sul mio onore, « sulla mia coscienza. Nel 1830, quando ero sul punto di pubblicare « in lingua latina il trattato unito a questa lettera, andai dal dottore « Seebeck dell'Accademia di Berlino, il quale è generalmente ricono- « sciuto come il primo filosofo naturalista (il che nel senso della parola « inglese significa il primo fisico) della Germania; egli è lo scopritore « della Termo-elettricità e di alcune leggi fisiche. Lo interrogai sulla « sua opinione riguardo la controversia tra Goethe e Newton: rispon- « dendomi, egli fu estremamente cauto, mi fece promettere di non stam- « pare nè pubblicare mai una parola di quanto avesse potuto dirmi, « e finalmente stretto dalle mie domande, mi confessò che difatti *Goethe* « *avesse perfettamente ragione, e Newton torto;* ma che egli non aveva « l'obbligo di dirlo al mondo. Il vecchio codardo poi morì. La verità « ha da sostenere lotte dure e progredisce con difficoltà in questo vil « mondo: in Inghilterra poi si considera questo affare come una que- « stione nazionale, sebbene ciò sia abbastanza sciocco. Dobbiamo spie- « gare dalla nostra parte un po' di coraggio e non lasciarci intimidire. « Essendo morto il mio grande maestro, debbo fare quanto posso per « tenere alta la bandiera della vera cromatologia, che voi avete innal- « zata precisamente nel paese del nemico, con mia somma gioia.

« La prego, signore, di voler leggere il trattatello che mi permetto « d'unire a questa lettera per mezzo d'un viaggiatore commerciale, e « vi prego di non giudicare della sua importanza, dalla sua mole. Es- « so non contiene che la teoria sempre vera dei colori fisiologici, una « teoria che sarebbe vera se anche Goethe fosse dalla parte del torto. « Il punto principale è esposto nel paragrafo quinto, il quale non può « essere però compreso bene nè apprezzato convenientemente da chi non « ha letto ciò che precede. Il mio stile è molto chiaro e facile a « comprendersi. Lo leggerete dunque senza la benchè minima difficoltà. « E dopo, tenendo a mente le frazioni numeriche (dell'attività della « retina), per mezzo delle quali indico i sei colori principali, se con- « siderate ognuno di questi colori in particolare, troverete che, sol- « tanto con questa teoria e con nessun'altra, potete giungere a capire « la sensazione speciale che ogni colore produce sul vostro occhio, ac- « quistando così l'intelligenza dell'essenza d'ogni colore in particolare « e di tutti i colori in generale.

« La mia teoria è pure la sola che sveli il vero senso in cui « dev'essere presa la nozione dei colori complementari, e spieghi come « questi non abbiano rapporto colla luce, ma colla retina, e che non « siano una reintegrazione della luce bianca, ma della piena azione della « retina, azione che divide ogni colore

sia in giallo e violetto
3/4 1/4
o in aranciato e azzurro
2/3 1/3
o in rosso e verde
1/2 1/2

« Questo in poche parole è il gran mistero. Alcune persone spre- « giudicate hanno riconosciuto che io avevo trovato il punto principale « di tutta la cromatologia. Ma se Goethe con tutta la sua gloria, non « fu capace di vincere la balordaggine tedesca, come lo potrei io che « sono conosciuto appena fra' metafisici. Sebbene la mia teoria sia de- « signata come la vera e come contenente il punto principale di cui la « teoria di Goethe non è se non una conseguenza, nel *Reallexicon der* « *Medizimschen Wissenschaften* di Pierer, e persino in quel dizionario « volgare ma molto diffuso che è il *Conversationslexicon*, sotto l'articolo « *Farben*, si dice che io dovrei essere letto simultaneamente col lavoro « di Goethe come molto essenziale.

« Che la forza della verità, o signore, rischiari la vostra mente e « v'induca a tradurre quel trattatello mio, o almeno a farne un estratto « per il pubblico inglese! Questo è il mio ardentissimo desiderio. « Ma, se potessi decidervi a farlo, vorrei che osservaste anche l'edizione « latina di questo mio trattato, contenuto nel terzo volume degli *Scri-*

« *ptores opth. min. ed. Justus Radius*, 1830, sotto il titolo *Theoria*, ecc. « Mi dispiace di non potervela mandare, non possedendone che una sola « copia dalla quale non posso separarmi, e sarei obbligato a comperare « tutti e tre i volumi per acquistarlo e d'altronde non so neppure se voi « conoscete il latino. Tuttavia troverete facilmente i suddetti *Scrip-* « *tores* in qualsiasi biblioteca medica di Londra e specialmente in quella « degli oculisti. D'altra parte, quando il trattato comparve nel 1830, « mandai delle copie dell'edizione latina al signor Everard Home, al « professore Jameson ad Edimburgo ed al dottore Michele Ryan di « Londra. Forse le sarà possibile trovarne una copia. Non è una tra- « duzione esatta del trattato tedesco, ma ha forma alquanto diversa ed « è un po' più breve; il contenuto però è identico: soltanto vi sono al- « cune spiegazioni migliori, ed è più preciso soprattutto il passo che « dimostra l'impossibilità della teoria di Newton e la falsità colla quale « Carlo Scherffer spiegava i colori fisiologici, nel 1761, spiegazione ri- « petuta da tutti e persino da Cuvier. Una traduzione del trattato te- « desco così come è, sarebbe sempre sufficiente per esplicare il punto e « l'intendimento generale. Cancello nella copia che vi mando alcuni « passi, non perchè contengano cose inesatte, ma perchè mi sembrano « superflue. Giacchè la mia teoria è interamente fisiologica, conside- « rando i colori semplicemente come sensazioni, essa è, rispetto agli « occhi, la *teoria primaria* ed anteriore a tutte le altre spiegazioni del- « le cause esteriori di quelle sensazioni che sono i colori fisici e chi- « mici.

« Se mai potrò esservi di qualche utilità, promovendo il grande « obbiettivo della cromatologia, mi troverete sempre pronto a farlo. E' « forse superfluo aggiungere che lo farei con perfetto disinteresse, non « aspettando alcuna retribuzione per qualsiasi lavoro di cui m'incari- « cherei: sono uomo indipendente, vivo della mia sostanza e non della « mia penna.

« Arturo Schopenhauer. »

« Il dottore Schopenhauer ha una testa potente », disse Goethe, ma questi non si trovava perfettamente a bell'agio in presenza di Arturo le cui vedute bisbetiche urtavano il suo carattere gioioso.

Willst du dich des Lebens freuen,
So musst der Welt du Werth verleihen.

Così egli scrisse, partendo, nell'album di Schopenhauer. Citando Chamfort,, Schopenhauer scrisse in margine:

« Il vaut mieux laisser les hommes pour ce qu'ils sont, que les « prendre pour ce qu'ils ne sont pas »; aggiungendo poi di concetto suo: « Rien de si riche qu'un grand soi-même ».

Goethe aveva scandagliato le disposizioni del suo giovane amico:

Schopenhauer da parte sua si era formato un'opinione del Poeta. « E' « molto vero che Goethe sia un egoista. » Egli criticava severamente la vita cortigiana di Goethe ed era d'opinione che egli avesse sprecato gli anni migliori ed il fiore della sua forza per soddisfazioni esteriori. Egli giudicò Goethe alla sua stregua e credeva che questi sarebbe stato più profondo, se avesse tenuto una vita più raccolta e più solitaria. Questa è una questione aperta; il fatto si è che Schopenhauer stesso non sarebbe stato a suo posto in una Corte, non più che Raffaello Hythloday lo sarebbe stato nel regno d'Utopia.

Passarono insieme molte belle serate, discutendo questioni d'estetica e di morale. Schopenhauer si lagna del realismo profondo di Goethe il quale non sapeva vedere le cose che da questo punto di vista, in guisa che le loro conversazioni terminavano sempre in un amichevole diverbio. Federico Mayer, contribuiva anche lui molto a rendere piacevole per Schopenhauer il soggiorno di Weimar. Lo introdusse nello studio dell'India, uno studio che ha lasciato delle tracce in tutti i suoi scritti, profondamente imbevuti dello spirito del Buddhismo. Ogni cosa che lo interessava fu da lui proseguita con un ardore appassionato che malamente si accordava colla mente analitica d'un filosofo. Un semplice giuoco poteva impegnare il suo interesse fino ad un grado altissimo. La rappresentazione del *Principe Costante* di Calderon lo turbò sì fortemente che fu costretto a lasciare la compagnia radunata in casa di sua madre ed a ritirarsi nella solitudine.

Oltre le persone già menzionate vi fu una donna che esercitò sopra Schopenhauer, durante questo suo soggiorno a Weimar, un fascino potente. Ero Carolina Jaegemann, prima donna ed attrice principale del teatro della Corte; la bellezza rara, la voce stupenda e il talento declamatorio di questa donna sono rimasti tradizionali per tutto ciò che viene considerato come perfetto e trascinante nell'arte drammatica. Essa fu per la scena tedesca quello che Miss Siddons fu per quella inglese, e la potenza di questa donna fu così grande che persino Goethe dovette dinanzi ad essa piegarsi ed abbandonare la direzione del teatro, quando non andò più d'accordo con lei. In quei giorni, ella era l'amante riconosciuta del duca Carlo Augusto, il quale le conferì il titolo ed il podere di Heigendorf ove ella si ritirò e visse fino alla sua morte, Schopenhauer era perfettamente affascinato da questa attrice.

« Avrei sposata questa donna, disse egli un giorno a sua madre, se « anche l'avessi trovata in atto di batter le pietre sulla strada mae- « stra. »

E' tanto più straordinario questo suo amore in quanto che Carolina non apparteneva al tipo di quelle donne che per lui erano irresistibili. Egli era molto sensibile alla bellezza femminile, ma erano le donne brune e svelte che aveva sempre trovato pericolose per sè. Carolina invece era piccola e bionda, ma il carattere classico antico della sua bel-

lezza meravigliosa fu probabilmente la causa che lo fece deviare dalle abitudini generali del suo gusto.

Tutte queste cose combinate lo resero durante questo soggiorno a Weimar distratto e sterile. Non poteva coltivare con calma la filosofia in mezzo a tante eccitazioni esteriori. Egli doveva romperla con questi incanti da sirena prima che lo vincessero. Egli aveva serbato un ricordo piacevole di Dresda da lui già più volte visitata, ed è in quella città che andò a stabilirsi nella primavera del 1814.

Una buona provvista di rassegnazione « è una scorta molto ne- « cessaria per il viaggio della vita », così scrive a quell'epoca. « Que- « sta provvista bisogna prenderla dalle speranze deluse, e più presto « la si prende, meglio è per il rimanente viaggio. »

Anche un altro estratto del suo libro di note parla di conflitti interni, che più o meno si presentano ad ogni mente dotata di grande ingegno, quando essa entra nella vita con aspirazioni ideali e scopre la triste realtà.

« Un fanciullo non ha nessun'idea delle leggi inesorabili della na- « tura e della persistenza inflessibile colla quale ogni cosa si stringe « alla propria esistenza. Il fanciullo crede che perfino le cose inanimate « si possano piegare un poco dinanzi alla sua volontà, sia perchè egli « si sente uno colla natura, o sia perchè crede la natura a Lui amica, « ignorando lo spirito che pervade il mondo. Quando ero fanciullo, un « dì gettai la mia scarpa in un gran vaso pieno di latte, e mi trovarono « mentre stavo pregando la mia scarpa di venir fuori dal latte. Un fan- « ciullo deve anche imparare a conoscere la malizia degli animali pri- « ma che da loro si possa schermire. Ci vuole un'esperienza più matura « prima che possiamo convincerci dell'inflessibilità del carattere uma- « no, che non può essere cambiato da nessun ragionamento, da nes- « sun esempio, da nessun beneficio; prima che ci possiamo convincere che « ogni essere umano ha il suo modo d'agire, il suo modo di pensare, atti- « tudini speciali di cui si serve coll'infallibilità d'una legge naturale, « senza che nulla di quanto possiate tentare, riesca a produrvi un cam- « biamento. Quando abbiamo sentito e visto questo chiaramente, ces- « siamo alla fine i nostri tentativi di cambiare la gente e di uniformarla « ai nostri desiderî: impariamo a transigere con coloro di cui abbiamo « assolutamente bisogno e ad allontanarci da quelli con cui non abbiamo « nulla in comune.

. . . . . .

« Ritieni questo, anima mia, una volta per sempre e sii savia. « L'uomo è soggettivo non oggettivo, — sempre ed in tutto soggettivo. « Se aveste un cane e desideraste rendervelo affezionato, ragionereste « nel modo seguente: questo animale finalmente dovrà accorgersi delle « mie numerose qualità eccellenti e ciò basterà per rendervelo devoto « per sempre? Se pensaste così sareste pazzo. Battetelo, nutritelo e siate

« poi quello che volete, il cane vi sarà affezionato e fedele. Ora ricor-
« datevi che avviene precisamente lo stesso cogli uomini. E perciò
« Goethe dice: il cane, come l'uomo, è un miserabile. Ed è questa la
« ragione per la quale prosperano tanto spesso nella vita i pazzi mise-
« rabili; non sono nulla per sè stessi, non sono nulla in assoluto; tutto
« il loro essere è relativo e calcolato sugli altri, essi hanno sempre mez-
« zi, ma mai scopi, al più allettamenti. (Tutto questo è espresso, con
« eufemismo in questo verso di Sofocle: Χάρις χάριν γάρ ἐστίν ἡ τίκτουσ' ἀεί.
« Ajax, 517). Nè io ammetto alcuna eccezione a questa regola, al-
« meno nessuna eccezione completa; vi sono certamente alcune, ma po-
« chissime persone che abbiano nella loro vita momenti oggettivi, ma
« dubito che essi vadano più in là. E non fate eccezione neppure per
« voi stessi; esaminate i vostri amori, le vostre amicizie, e osservate se
« le vostre opinioni oggettive non sono per la maggior parte vedute
« soggettive travestite; provate se siete capace di apprezzare intera-
« mente le buone qualità di coloro che non vi vogliono bene e così avanti,
« e poi fatevi tollerante perchè questo è il vostro dovere. E giacchè tutti
« siete così soggettivi, imparate a comprendere la vostra debolezza.
« Giacchè sapete che non amate che un uomo il quale vi è amico; e giac-
« chè sapete che lui vi sarà amico soltanto finchè voi verso di lui vi
« mostrerete amabili, siate così anche voi: da questa amicizia fittizia
« gradatamente nascerà un'amicizia vera. Bisognerebbe che la vostra
« debolezza e la vostra soggettività fossero deluse. A dir vero questo
« è dedotto dalla cortesia, ma potrei trarre i miei argomenti da una
« sorgente molto più profonda. »

CAPITOLO QUARTO

La sua vita a Dresda

In conflitto con sè stesso, scontento, desideroso di solitudine e di simpatia umana, Schopenhauer prese il suo domicilio a Dresda. In lui fermentava il genio, era questo per lui il periodo di *Sturm und Drang*. I suoi desiderî lo spingevano di qua e di là, sebbene frammezzo a tanti sentimenti diversi la sua passione dominante si facesse strada. Sin dal primo conato del suo pensiero, egli si sentiva in disaccordo col mondo, sentimento che gli cagionava disagio nella gioventù giacchè temeva che la maggioranza avesse ragione: *Vox populi, vox Dei*. Lo studio di Helvetius per il primo lo confortò e lo rese più allegro. Allora a poco a poco la sua gran mente cominciò a maturare; ed egli aveva meno bisogno del mondo, giacchè aveva sortito dalla natura *un grand soi-même*. Egli si accontentò di godere della « solitudine dei re. »

Ma ciò avvenne più tardi. Quando si trasferì a Dresda il conflitto del suo interno aveva raggiunto il suo maggior grado di intensità, come lo provano gli estratti del suo memoriale. Questi suoi appunti continuati sin dai giorni da lui passati all'università, ci mostrano l'individualità marcata di Schopenhauer, mentre d'altra parte contengono tutto il genio e tutti quegli elementi che sono contenuti nella sua opera principale: *Il Mondo come Volontà e Rappresentazione*. Non era ancora da molto tempo a Dresda quando scrisse:

« Ogni volta che entro in un nuovo stato di vita, o cambio l'am-
« biente, sono scontento ed irritabile. Ciò proviene dal fatto che aveva
« già preveduto col soccorso della ragione tutto quanto si connetteva
« colla nuova condizione; mentre la realtà presente, piena d'oggetti
« nuovi agisce sopra di me in modo più potente del solito, ed è tutta-
« via insoddisfacente come deve essere l'attualità, perchè, chiedo al
« momento presente l'adempimento di tutto ciò che la nuova condizione
« aveva promesso. Le sue impressioni vivaci mi costringono ad occu-
« parmi di particolari i quali poi impediscono al mio sguardo di domi-
« nare il tutto. La parte troppo intensa che prendo al presente è per

« me, come per ogni uomo eccitabile, una fonte di molte vessasioni. « Quelli che si lasciano guidare principalmente dalla ragione e so- « pratutto da quella ragione che mira a fini pratici, quei caratteri ve- « ramente ragionevoli, equilibrati ed armonici sono di disposizione « molto più briosa, sebbene meno inclinati all'espansione ed a sortite « brillanti, repentine; nè hanno essi una scintilla d'originalità. La « loro vita ha le sue radici nelle impressioni che ricevono, e la vita ed « il momento attuale a loro si presentano sotto un aspetto blando. Quel- « li in cui la ragione è la principale forza (appunto perchè le altre fa- « coltà non sono forti), quegli uomini puramente razionali non possono « soffrire molta solitudine, sebbene non siano vivaci in società. Quello « che essi hanno abbracciato soddisfa soltanto una parte della loro na- « tura; hanno bisogno d'impressioni e debbono cercare queste impressio- « ni nella realtà; ma la gente dotata d'immaginazione vivace, col soc- « corso di questa percepisce abbastanza e fa a meno facilmente della « realtà e della società. »

Schopenhauer si era presto accorto che il suo carattere particolare secondo ogni probabilità non gli avrebbe concesso di farsi molti amici; però in quel suo soggiorno a Dresda, egli frequentava ancora la società. Egli non considerava come una prova di valore il possedere amici, anzi gli pareva il contrario. Scrive:

« Nulla prova un'ignoranza più completa della natura umana che « l'addurre come prova del merito d'un uomo il numero dei suoi amici. « Come se le amicizie fossero la conseguenza del merito. Come se l'amico « non rassomigliasse piuttosto ad un cane che ama tutti coloro che lo « battono o gli gettano un osso, ed altrimenti di lui non si occupano. « Colui che meglio saprà accarezzarli, fossero anche i cani più vili, co- « lui avrà il maggior numero di amici.

D'altra parte si può sostenere che uomini di grande valore intel- « lettuale, e specialmente quando dotati di genio, non possono avere « che pochi amici. Il loro occhio chiaro, perspicare, presto scopre ogni « difetto e si sentono respinti nuovamente dall'enormità di questi di- « fetti. Nulla all'infuori dell'estrema neccessità può costringerli a na- « scondere questo sentimento. Gli uomini d'ingegno non possono essere « amati da molti — lasciando da parte la deferenza — se non quando « gli dèi hanno loro concesso un brio che non si smentisce mai ed « uno sguardo che abbellisce tutto quanto abbraccia; oppure quando « essi sono stati condotti gradatamente a prendere gli uomini per quello « che sono ed a trattare i pazzi secondo la loro pazzia».

Questa potenza di tutto abbellire non era stata concessa a Schopenhauer; egli doveva cercare altrove un compenso e lo trovò nella scienza. Egli non disse come Troilus: « Non voglio essere me stesso, « nè avere cognizione di ciò che sento. » Schopenhauer scandagliò con ardore i suoi sentimenti, e di queste ricerche fece la chiave dell'arco la base del suo sistema.

« La mia vita, è una bevanda agrodolce, come tutto il mio essere; « questa vita è uno spigolare continuo sul campo della scienza, un « acquistare cognizioni riguardo al mondo attuale e riguardo ai suoi « rapporti con me. Il risultato di queste cognizioni è melanconico e « sconfortante, ma questo stato di sapiente, questo sguardo allargato, « questo penetrare la verità, costituisce un godimento profondo; ed è « un fatto strano che esso unisca il dolce all'amaro. »

Prima di lasciare Weimar, all'ultimo istante, scrisse:

« Come mai un uomo potrà essere contento prima d'avere stabilito « con sè stesso un pieno accordo? Finchè in lui parleranno due voci, « quello che piacerà all'una, urterà l'altra, e l'una delle due mormo- « rerà sempre. Ma vi è forse uomo che mai fosse perfettamente d'ac- « cordo con sè stesso? Anzi questo pensiero stesso non è un paradosso? »

A queste parole, alcuni mesi dopo egli aggiunse:

« Il desiderio della maggior parte dei filosofi, che l'uomo raggiun- « ga un completo accordo con se stesso, è un desiderio contradditorio in « sè stesso, ed è impossibile realizzarlo. Basta essere uomo perchè si sia « condannato ad essere in conflitto con sè stesso finchè duri la vita. L'uo- « mo non può essere interamente che una sola cosa, eppure racchiude in « sè la capacità, la possibilità indistruggibile di essere ogni altra cosa. « Se egli si è deciso per una cosa, tutte le altre sue capacità rimangono « pronte e chiedono costantemente ed altamente di passare dalla possi- « bilità alla realtà: l'uomo deve continuamente reprimerle, vincerle, « ucciderle, finchè egli desidera di essere, di rimanere quella cosa sola. « Per esempio, egli può risolversi a pensare, e non di agire ed a lavorare, « ma la facoltà del lavoro e dell'azione non può essere repentinamente « sradicata. Finchè egli vivrà come pensatore, dovrà, ad ogni ora del « giorno, combattere e distruggere in sè stesso l'uomo dell'azione, il « quale risorge sempre e sempre, simile ad un mostro le cui teste rina- « scono nell'istante stesso in cui vengono troncate. Se egli si è dedicato « ad una santa vita, dovrà continuamente lottare per sopprimere la sua « parte sensuale; e non potrà sopprimerla d'un colpo ed una volta per « sempre, giacchè i suoi sensi non morranno che con lui stesso. Se egli « ha scelto il godimento in qualsiasi forma, si troverà eternamente in « contrasto con sè stesso, esistendo in lui anche una tendenza verso una « vita pura, libera e santa, tendenza che egli non può perdere; ed è una « tendenza che si ribella ad ogni istante. Ciò accade con ogni cosa sotto « infinite modificazioni. Vinca l'una, vinca l'altra facoltà, l'uomo sarà « sempre il campo di battaglia. Che l'una sia sempre vittoriosa, ciò non « toglierà che l'altra non cesserà mai di combatterla, dovendo entrambi « convivere nello stesso individuo. L'essere umano quindi non è che la « possibilità di molte contraddizioni.

« Come dunque potrebbe essere possibile l'unità? Essa non esiste « nè nel santo, nè nel profano; o meglio ancora non sono possibili nè i

« santi, nè i profani. Sono tutti uomini; esseri irrequieti, militanti, gla-
« diatori nell'arena della vita.

« Certamente è un vantaggio per l'uomo di saper distinguere la
« facoltà che potrebbe offrirgli la maggior resistenza, di concedere a
« questa la vittoria, finchè lo permette la ragione sempre presente e
« sempre sveglia. Egli si rassegni di buon umore a subire la mortifica-
« zione della sconfitta provata dalla tendenza opposta. Così egli permette
« al suo carattere di svilupparsi. La battaglia della vita non può essere
« combattuta senza dolori, non può terminare senza spargimento di san-
« gue, l'uomo in ogni caso dovrà subire il dolore, essendo vinto e vin-
« citore nello stesso tempo. *Haec est vivendi conditio.* »

Difatti, molto prima di quest'epoca, Schopenhauer erasi applicato l'assioma di Chamfort: « Il y a une prudence supérieure à celle qu'on « qualifie ordinairement de ce nom; elle consiste à suivre hardiment « son caractère en acceptan avec courage les désavantages et les incon « vénients qu'il faut produire. » Egli sapeva di possedere il genio, sapeva di non essere un uomo dozzinale, e lo riconosceva colla solita sua schiettezza di linguaggio. Egli mise a confronto i suoi doveri verso il mondo col peso e coll'intensità delle sue doti, e conchiuse che « un uo-
« mo dotato di genio, vivendo e lavorando, si sacrifica per l'umanità
« ed è libero quindi dall'obbligo di sacrificarsi ai singoli individui. Ed
« è perciò che gli sarà lecito di non porgere attenzione a doveri che gli
« altri hanno l'obbligo di adempire. Egli soffre e compie più di tutti
« loro.

Schopenhauer è stato accusato di vanità, di presunzione, d'orgoglio intellettuale. Fino ad un certo punto queste accuse sono giuste, ma non lo sono interamente, ed i suoi difetti possono essere in parte scusati. Forse nulla è più assurdo e più miserando della definizione generalmente accettata della modestia. « Se non fosse cosa mia, la « loderei » dice l'uomo, parlando dell'opera d'un altro ch'egli s'è comperata; e finge di credere che l'oggetto, perchè posseduto da lui, abbia perso parte del suo valore. Lo stesso si fa per il genio o per il talento di qualsiasi genere. Il possessore del genio o del talento non deve aver coscienza di queste doti, così sbraita la moltitudine; vuol dire che essa moltitudine non tollererà un uomo, per poco che si elevi al disopra della media, se non si racchiude nel silenzio. I Filistei vorrebbero tagliare l'umanità come l'erba, portandola tutta ad uno stesso livello; allora nessuno alzerebbe il capo, e tutti potrebbero essere contenti; così vorrebbero abolire l'invidia, l'odio e la malizia, vorrebbero che il leone dormisse accanto alla pecora, vorrebbero l'eterno crepuscolo. Il genio invece mentalmente si sente solitario, non gli è possibile mescolarsi alla media degli uomini. Egli è costretto a percepire che da questa media in qualche modo egli differisce. Egli che va scrutando tutto, si domanda: Sono superiore od inferiore al rimanente degli uomini? Appunto quella prontezza di percezione, che il mondo volentieri apprezza

e loda, quando essa è applicata con oggettività, rende il suo sguardo acuto anche in questo senso. Ma allora il mondo esclama: O Vanità!

Schopenhauer rifiuta di credere che un uomo possa non avere coscienza delle proprie facoltà, come anche egli sa sempre se egli è di statura superiore od inferiore agli altri. Secondo lui era assurdo immaginare che uno potesse avere una grande intelligenza senza saperlo. Egli, da parte sua, dubitava sempre che le celebrità sprezzanti il proprio valore, avessero ragione. Era piuttosto dell'opinione di Corneille:

La fausse humilité ne met plus en crédit,
Je sais ce que je vaux et crois ce qu'on m'en dit.

Nell'età più avanzata Schopenhauer senza dubbio divenne vanitoso nel peggior senso della parola; negli anni più giovanili, non fece altro che misurare la propria grandezza e considerare le facoltà sue innate come un talento affidato alle sue cure. Poteva essere accusato d'orgoglio intellettuale un uomo, capace di stimare una mente nobile ma incolta superiore a Bacone fornito di genio e di dottrina?...

« Un carattere nobile quand'anche mancasse d'ogni vantaggio in-
« tellettuale e fosse privo d'ogni coltura, si fa strada e non ha bisogno di
« nulla. D'altra parte il più gran genio sarà disapprovato, se macchiato
« di difetti morali; come le torce ed i fuochi artificiali, impallidiscono
« dinanzi al sole, così il genio e la bellezza spariscono dinanzi alla bontà
« di cuore. Dovunque questa si manifesti in alto grado essa, è un com-
« penso più che sufficiente per la mancanza di quelle altre doti; anzi
« ci vergogniamo, sentendone la mancanza. L'intelligenza più ristretta
« e la bruttezza la più marcata, se si collegano con quella rara nobil-
« tà di animo, rimangono trasfigurati sotto i raggi d'una bellezza più
« elevata, parlano con una sapienza che soverchia e stordisce gli altri.
« La bontà morale è una qualità trascendentale, appartiene ad un or-
« dine di cose che si eleva al di sopra di questa vita e non può essere
«misurata alla stregua di qualsiasi altra perfezione. Ove essa si trova
« in alto grado, allarga il cuore fino ad abbracciare tutto il mondo, fino
« a racchiudere in sè ogni cosa, rimanendo estranea a nulla, e ciò per-
« chè la sua qualità prominente è d'identificare tutto con sè stessa...
« Che cosa sono lo spirito ed il genio, che cosa è Bacone di fronte a que-
« sta sublime qualità dell'animo? »

Schopenhauer sapeva di differire dalla folla ed andava continuamente ripetendo a sè stesso che era uno straniero nel mondo. « Sulle « alte vette deve regnare la solitudine. » Più, mentalmente, l'uomo si eleva, più bassi gli devono sembrare gli altri uomini. Schopenhauer non era un misantropo, disprezzava soltanto gli uomini: καταφρονάνθρωπος, non μισάνθρωπος, era la distinzione che egli stesso faceva.

« Lessi nel viso dell'Apollo del Belvedere il giusto e profondo dispia-
« cere ispirato al dio delle Muse dalla testardaggine infelice ed incorreg-

« gibile dei filistei. A questi miravano le sue freccie, giacchè desiderava « di distruggere una schiatta di esseri tanto stomachevoli. »

Egli era penetrato dalla convinzione che era posto in un mondo popolato da esseri moralmente ed intellettualmente disprezzabili, esseri da cui egli doveva starsene separato, ricercandone i pochi buoni per onorarli e apprezzarli, e facendosi un dovere d'istruire gli altri e di rialzarli il più possibile dal loro abbassamento. Per raggiungere questo scopo chiedeva la libertà neccessaria per pensare e lavorare, ed ebbe questa libertà, grazie alla sua sostanza che non lo costringeva a guadagnarsi il pane quotidiano. Egli poteva dedicarsi interamente alle sue inclinazioni. « Non dimenticare mai, amico mio, così diceva a sè stesso, che « sei un filosofo, che sei destinato alla natura ad essere filosofo e nul- « laltro. Non ricalcare mai le orme dei filistei, giacchè anche se de- « siderassi di diventare un filisteo, non lo potresti essere, saresti sempre « metà filisteo e metà esistenza mancata. »

« Affinchè un uomo possa conservare la mente elevata, rivolgendo « i suoi pensieri dal temporale all'eterno; in una parola affinchè egli « possa tener viva in sè la coscienza di cose elevate; il dolore, la sof- « ferenza, i dispiaceri gli sono necessarî come la zavorra ad una nave, « la quale senza la stiva non entrerebbe abbastanza nell'acqua, sareb- « be un trastullo pel vento e le onde, non potrebbe tirar dritto e sareb- « be facilmente rovesciata.

« La sofferenza è una condizione dell'efficacia del genio. Credi « forse che Shakespeare e Goethe avrebbero scritto, che Platone avrebbe « filosofato, che Kant avrebbe fatta la Critica della Ragione Pura se « avessero trovato soddisfazione e contentezza nel mondo attuale in cui « vivevano; se vi si fossero sentiti come a casa loro, se esso avesse sod- « disfatto i loro desideri? »

La prima cura di Shopenhauer arrivato a Dresda fu di ultimare il suo opuscolo sulla teoria dei colori di Goethe. Poi si dedicò con energia ed ardore a costruire il proprio sistema filosofico. Metteva giù i pensieri isolati e staccati che gli venivano alla mente. Di questi appunti parla una nota che porta la data del 1849:

« Questi fogli, scritti a Dresda dal 1814 al 1818 mostrano il pro- « cesso di fermentazione percorso dai pensieri che diedero forma a tut- « ta la mia filosofia, la quale gradatamente si rilevò come un bel pae- « saggio che esce dalle nebbie del mattino. E' un fatto degno d'essere « notato che sin dal 1814 (cioè nel ventisettesimo anno di mia età) tutti « i dogmi del mio sistema, anche quelli subordinati erano già stabiliti. »

Lo statto della sua mente durante questi anni di fermentazione, Schopenhauer lo ha dipinto molto bene con queste parole:

« Sotto le mie mani, sotto la mia mente va formandosi un'opera, « una filosofia che unisce la morale e la metafisica che finora furono « separate l'una dall'altra collo stesso torto con cui si divise l'uomo

« in corpo ed anima. Quest'opera cresce lentamente ma con sicurezza, « e simile al fanciullo che nel grembo della madre va acquistando so- « stanza. Non so quello che venne prima e ciò che nacque dopo. Veggo « un membro, un tessuto, una parte dopo l'altra; cioè li scrivo giù sen- « za curarmi dell'unità del tutto, sapendo che tutto esce da una mede- « sima fonte.

« Così sorge un corpo organico, e sono queste creazioni soltanto « che possono vivere.

« Io che qui mi trovo seduto, conosciuto da miei amici, io com- « prendo così poco lo sviluppo dell'opera mia, come una madre quello « del figlio che cresce nel suo grembo. Lo vedo e dico come sua madre: « sono benedetta giacchè spero di procreare. La mia mente trae nutri- « mento dal mondo esteriore per mezzo della ragione e dei sensi; questo « nutrimento al mio lavoro dà forma; ma io non so nè come, nè per- « chè ciò a me accada e non ad un altro, che gode pure di questo nu- « trimento.

« Il caso, sovrano padrone di questo mondo di ragione, mi darà « vita e pace per pochi anni soltanto. Amo l'opera mia, come la madre « ama suo figlio. Quando sarà pronta, quando sarà nata, allora esso « userà del suo diritto e chiederà un compenso per la dilazione accor- « datami. Però se in quest'epoca di ferro, dovessi soccombere prima « di averla terminata, questi tentativi incompleti, questi studi siano « dati al mondo come sono; forse sorgerà poi qualche spirito affine il « quale saprà congiungere i frammenti e trovarne il pensiero fonda- « mentale. »

Però Schopenhauer non si rinchiuse nella solitudine; anzi più di prima egli ricercava la società. Lo si poteva vedere sempre in qualche museo artistico di Dresda. La divina Madonna di S. Sisto di Raffaello lo affascinava più d'ogni altro capolavoro dell'arte: intorno a questa Madonna egli ha scritto alcuni versi i quali spiegano con meravigliosa chiarezza l'espressione strana ed attonita che si scorge nello sguardo del bambino Gesù:

Sie trägt Welt ihn, und er schaut entsetzt
In ihrer Gräu'l chaotische Verwirrung,
In ihres Tobens wilde Raserei,
In ihres Treibens nie geheilte Thorheit,
In ihrer Qualen nie gestillten Schmerz;
Entsetzt: doch strahlet Rub, und Zuversicht,
Und Siegesglanz sein Aug', verkündigend
Schon der Erlösung ewige Gewissheit.

Passava le sue serate con gli amici oppure al teatro di cui fu sempre grande ammiratore e critico acuto.

« Chi non va a teatro, dice, rassomiglia a chi si veste senza guar-

« darsi nello specchio. L'arte drammatica non può colpire se non nel « momento stesso; non esiste dunque piacere più raro, giacchè non lo « si può godere, che per mezzo d'un uomo di talento veramente grande. « Le altre arti i cui trionfi sono più durevoli, hanno sempre qualche « cosa da esibire, il che non accade se non molto di radò pel dramma, « il quale anzi mette a nudo l'incapacità dell'uomo di raggiungere la « perfezione. »

Dopo aver sentito il Don Giovanni egli osserva che il Don Giovanni è la prova più chiara che la vita è ὕπουλος. Spesso e con grande soddisfazione egli citava una critica di Goethe, su quest'opera. Secondo lui l'allegria in Don Giovanni non è che la superficie, mentre il fondo dell'opera è serio; e la musica è la giusta espressione di questa doppia vita.

Schopenhauer qualche volta rimaneva seduto per delle ore dinanzi a qualche quadro.

« Bisogna trattare un'opera d'arte come si tratta un grand'uomo, « diceva. Bisogna fermarsi dinanzi ed aspettare con pazienza il mo- « mento in cui essa si degnerà di parlare. » Le sue vedute sono contenute nel capitolo: *Sulla metafisica del bello e dell'estetica* (Parerga).

I dintorni incantevoli di Dresda erano per Schopenhauer un'attrazione di più. Egli amava la natura, ed il contatto con essa gli recava conforto ed ispirazione. Fino al termine della sua vita egli fu un camminatore svelto e robusto; in quei suoi anni giovanili la sua persona forte e tarchiata che camminava lungo la riva dell'Elba e di tanto in tanto si fermava per mettere giù un pensiero, era un'apparizione familiare al buon popolo di Dresda. Schopenhauer però non amava questo popolo più di quanto egli amava i Tedeschi in generale. « I Sassoni del « Nord, diceva, sono balordi senza essere sgarbati; e quelli del Sud sono « sgarbati senza essere balordi. »

Un altro luogo ove egli meditava volentieri era la serra delle piante, lo *Zwinger*. Qualche volta l'estro in lui era tanto potente che il suo sguardo e il suo gesto rassomigliavano a quelli d'un maniaco. Assorto nelle sue meditazioni egli camminava su e giù dinnanzi alle piante la cui fisionomia egli andava studiando, domandandosi da dove esse avessero preso le varie forme ed i tanti colori differenti. « Che cosa inten- « dono rivelarmi questi arbusti colle loro strane forme? qual'è l'essere « interno e soggetivo, la *Volontà* che si manifesta in queste foglie « e in questi fiori? » Certamente egli aveva parlato ad alta voce, ed il suono delle sue parole, il suo gesto violento avevano destata l'attenzione del sorvegliante, il quale era curioso di sapere chi fosse quel signore eccentrico. Quando Schopenhauer stava per uscire, il sorvegliante gli si avvicinò, chiedendogli chi fosse. « Ah sì rispose il filosofo, se « foste in grado di dirmi chi sono, vi sarei molto obbligato. » Il povero sorvegliante rimase attonito, fermamente persuaso che quello straniero fosse un alienato.

Un altro giorno Schopenhauer aveva passeggiato in mezzo agli aranci che allora fiorivano in tutto il loro splendore. Avendo finalmente afferrato un'idea da molto tempo ricercata, ebbro di gioia corse a casa. Alcuni fiori erano caduti sul suo cappello.

« Siete in fioritura, signore », gli disse la sua padrona di casa, togliendoli via.

« Ma sì che sono in fioritura », rispose egli, non senza grande sorpresa della donna.

« Come farebbero gli alberi a portare il frutto, se non fiorissero? »

A misura che progrediva la sua opera e che le sue vedute si sviluppavano, il suo pessimismo si confermava. Di natura sua egli era nervoso, δύσκολος. Ogni volta che il portalettere gli recapitava un plico egli si spaventava al pensiero che potesse essere qualche notizia cattiva. Egli confessò: « quando non ho alcun motivo d'inquietarmi, appunto «per questo l'inquietudine s'impadronisce di me, come se vi dovesse e- « sitere qualche male di cui temporaneamente soltanto sono ignaro. « *Miseria conditio nostra.* »

Quando scoppiarono le guerre per la liberazione della Germania, Schopenhauer fu colto dal timore d'essere costretto a portare le armi. Era molto irritabile; il suo dispiacere, il sospetto si destavano facilmente. « E' più prudente il temere che l'avere fiducia », era una delle sue espressioni predilette. Quando ero fanciullo di sei anni appena, egli un giorno si era persuaso che i suoi genitori lo avessero abbandonato, e questi tornando da una lunga passeggiata lo trovarono col viso bagnato di lacrime. Il minimo rumore durante la notte bastava per farlo saltare in piedi colla mano alle pistole cariche, che aveva sempre pronte. Non volevo mai fidarsi del rasoio d'un barbiere, ed il solo nome d'una malattia contagiosa bastava per spingerlo alla fuga. Portava con sè una piccola tazza di cuoio, di cui si serviva, quando pranzava in luogo pubblico per evitare ogni possibile contagio: le sue pipe e i suoi bocchini da sigaro furono sempre rinchiusi con cura quand'egli se n'era servito affinchè nessun'altra persona potesse toccarli. Conti e notizie che riguardavano la sua sostanza non erano mai affidati alla lingua tedesca; notava le sue spese in inglese, e tutto ciò che riguardava i suoi affari in greco ed in latino. Gli oggetti di valore da lui posseduti si trovavano nascosti nei posti più strani; anzi egli li chiamava con nomi finti per confondere i sospetti dei ladri; così per esempio egli chiamava le sue cedole di rendita « *Arcana medica* ». Nascondeva le cambiali fra le sue lettere e l'oro sotto il calamaio. Questa innata nervosità gli fu causa di molti tormenti; deplorava amaramente questa sua infelice disposizione naturale, ma a quanto pare non riuscì mai a vincerla. Naturalmente tutto questo fa una impressione poco elevata, pare spregevole e poco degno d'un filosofo. Ahimè, l'uomo dopo tutto è sempre coperto di macchie!

Schopenhauer stesso dice: « Le persone di spirito e di genio che « hanno coltivato le loro facoltà intellettuali e teoriche a danno del « loro senso pratico e morale, sembrano non soltanto goffi e ridicoli nel- « la vita reale, come Platone osserva nel libro ultimo della Repubblica, « e come Goethe ci ha mostrato nel Tasso, ma sono anzi deboli nel sen- « so morale, sprezzevoli e perfino cattivi. »

Per quanto riguarda il suo pessimismo, Schopenhauer faceva una sottile e spiritosa distinzione fra la misantropia che nasce da una mente nobile ed elevata e da quell'avversione per gli uomini che risiede in un carattere di bassezza innata.

« La misantropia di Timone d'Atene è del tutto differente dalla « malevolenza dei deboli. Quella nasce dalla convinzione oggettiva della « cattiveria e della pazzia degli uomini in generale e non colpisce g'indi- « vidui, sebbene questi possono darvi il primo impulso; essa si riferisce a « tutti in complesso considerando l'individuo soltanto come un esempio « del complesso; è una specie di dispiacere nobile che sorge dalla coscien- « za d'un'indole migliore rivoltatasi contro la cattiveria inaspettata. « D'altra parte la malevolenza ordinaria, la malizia sono perfettamente « soggettivi e nascono non dalla cognizione, ma dalla volontà, costan- « temente attraversata nei suoi divisamenti da altre persone e che quin- « di odia gl'individui, cioè tutti in particolare e separatamente, da un « punto di vista soggettivo. L'uomo malizioso amerà alcuni, pochi a cui « egli si trova unito da parentela, dall'abitudine, dall'interesse, sebbene « questi pochi non siano migliori del rimanente degli uomini. Il misan- « tropo di fronte al malizioso si trova nella stessa condizione dell'ascetico, « il quale rinuncia al desiderio di vivere e si rassegna, di fronte al sui- « cida, il quale si toglie la vita, ma se la toglie soltanto perchè teme « qualche sciagura maggiore, in guisa che per lui l'amore della vita « ed il timore sono contrabilanciati. La malevolenza ed il suicidio pren- « dono origine da qualche fatto isolato; la misantropia e la rassegna- « zione contemplano il complesso della vita. Il malizioso ed il suicida « rassomigliano al navigatore ordinario che è pratico della strada che « egli suole percorrere, ma che non saprebbe contenersi in nessun caso « nuovo; il misantropo è simile ad un navigatore intelligente ed abile « che conosce l'uso della bussola, della carta geografica, del quadrante « e del cronometro, e trova quindi la strada per tutte le acque del mon- « do intero. La malevolezza ed il suicidio scomparirebbero se dalla vita « umana si potessero eliminare certe circostanze: la misantropia e la « rassegnazione invece stanno ferme, non possono crollare, non possono « essere scosse da cosa temporanea alcuna ».

Potrebbe sembrare sorprendente, che un uomo che trovava la vita così poco soddisfacente, si curasse del tutto di vivere. Eppure è un fatto, un fatto curioso, che Schopenhauer biasimava il suicidio. La volontà cieca, ha messo in moto le marionette della vita e la stessa volontà

ne chiede imperiosamente la preservazione sino alla loro fine naturale. Non è codardo fuggire la vita, ma è un fatto anormale. Sono soltanto le spiacevoli condizioni della vita presente a cui l'uomo desidera sottrarsi senza piegare la sua volontà di vivere; questa volontà anzi potrà vivere anche dopo la sua morte ed essere causa che egli prenda esistenza un'altra volta sotto una forma meno spiacevole della prima. Ciò pare un paradosso e lo stesso accade per molte altre vedute di Schopenhauer. Egli lo sapeva e ne andava piuttosto superbo.

« Chi si sente pregiudicato dal tono paradossale d'un'opera, evi-
« dentemente è d'opinione che una gran quantità di sapienza si trova
« ma che il dettaglio soltanto avrebbe bisogno di essere emendato. Ma
« τοῖς πολλοῖς πολλὰ δόκει, o chi è convinto con Goethe che il mondo è pieno
« di assurdità, colui considererà sempre il tono paradossale d'un'opera
« come una *prima facies*, come un sintomo, sebbene non decisivo, del
« suo merito.

« Sarebbe bello un mondo in cui la verità non fosse un paradosso,
« in cui la virtù non avesse a patire nulla, ed ove ogni cosa buona fosse
« certa di ottenere l'approvazione. »

Schopenhauer riconobbe presto in quale modo la sua filosofia differiva dall'opinione comune e corrente.

« I filosofastri non possono mai emanciparsi dall'ambiente della
« propria individualità, e tranquillamente osservano il mondo ed il loro
« ente morale; credono di potere fare un sistema delle loro concezioni.
« Ma questo sistema diventa poi degno della sua origine.

« L'idea è il soggetto della filosofia, è l'arte i cui materiali sono
« le concezioni soltanto. Il filosofo afferri l'idea di tutte quelle cose
« che esistono nella coscienza ed appariscono come oggetti: — come
« Adamo egli deve trovarsi dinanzi ad una nuova creazione e dare un
« nome ad ogni cosa; così egli sarà liberato dalle nozioni morte facendo
« scaturire l'*idea* eternamente viva, come lo scultore trae dal marmo
« la sua statua. »

Schopenhauer prevedeva le critiche che l'opera sua avrebbe suscitate.

« Dopo ogni scoperta importante sorgono i detrattori i quali pro-
« vano come della stessa cosa era già stato fatto menzione in qualche
« vecchia cronaca; e questi certamente troveranno le traccie della mia
« dottrina nella filosofia di tutti i tempi. Non soltanto nel libro dei *Veda*,
« in Platone, in Kant, nella *cosa* vivente di Bruno, in Glissen e Spinoza,
« nei monadi sonnecchianti di Leibnitz, ma in tutte le dottrine filosofi-
« che, dalle più antiche alle più recenti. Ma la troveranno sempre sotto
« le spoglie più svariate, mescolate con assurdità che saltano agli oc-
« chi, sotto le forme più grossolane; ci vorrà sempre una ricerca dili-
« gente per distinguerla. Ma ciò a me pare lo stesso come il trovare in
« tutti gli animali il tipo dell'uomo, ma sotto forma ora strana, ed in-

« completa, ora mostruosa, ora abbozzata appena appena, ora nella cari-
« catura. La presunzione che ci spinge a questo confronto non è che un
« corollario della presunzione di chi ardisce stabilire un nuovo sistema
« filosofico. Pare che quest'ultimo implichi nell'autore l'opinione che
« tutti i tentativi precedenti siano stati degli errori e che il proprio
« sistema sia destinato ad incontrare l'approvazione ed il successo; chi
« non la pensa in questo modo, e pure lancia nel mondo un nuovo
« sistema, è necessariamente un ciarlatano. E' stato finora in filosofia
« come in un'asta: chi parla ultimo, annulla quanto prima di lui dis-
« sero gli altri.

« Confesso però che non credo che la mia dottrina avrebbe mai po-
« tuto sorgere prima che i Veda, Platone e Kant avessero illuminata
« la mente degli uomini. Ma in verità, come disse Diderot, erano in pie-
« di molte colonne rischiarate dai raggi del sole, e soltanto quella di
« Memmone cantò. »

Schopenhauer non fu mai molto comunicativo: la sua opera era pel mondo, la sua vita appartenava a lui. Poco quindi si sa intorno alla sua vita intima durante questi quattro anni passati a Dresda, benchè si abbia tante informazioni intorno all'andamento del suo pensiero. Pare che egli si trovasse principalmente nella società di letterati fra cui egli godeva, — ed è questo un fatto abbastanza strano, — d'una certa popolarità, nonostante i suoi crudeli sarcasmi e la sua alterigia intellettuale. I tre romanzieri più popolari del giorno, Heun, Schulze e Schilling erano gli uomini che egli frequentava più assiduamente. Erano tutti più attempati di lui e compagni eccellenti, spiritosi e divertenti. Gli ottanta volumi di racconti di Schilling erano già dimenticati, quando Schopenhauer si fece vecchio. Questo fatto gli dispiaceva giacchè pregiava le opere di Schilling come una fonte inesauribile di buon umore. Degli altri due pure si ricordano appena i nomi; le loro opere dormono il sonno dell'oblìo.

Per qualche tempo Schopenhauer frequentava pure il poeta Tieck, stabilito anche esso a Dresda. La casa di questo scrittore era il punto d'incontro della società letteraria di Dresda. Tieck attirava a sè uomini e donne intelligenti, ed il suo talento di leggere e la sua conversazione vivace a tavola erano conosciutissimi dappertutto. Alcune osservazioni severe sfuggite a Schopenhauer sull'amico intimo di Tieck, Federico Schlegel, ruppero questa intimità.

L'amico più fedele che Schopenhauer acquistasse in quel tempo era Gottlieb di Quandt, critico d'arte, che gli rimase devoto fino al giorno della sua morte. Schopenhauer non risparmiava i suoi sarcasmi neppure agli amici. Quand'andava d'accordo con lui in molti punti, ed entrambi traevano piacere e godimento dalle loro relazioni; però Quandt in seguito ebbe spesso a ricordare a Schopenhauer quanto poco questi avesse pregiato le sue opinioni. « Ogni volta che avevo una buona idea,

« disse, voi mi domandaste dove l'avessi letta, come se io raccogliessi « tutti i miei pensieri dalla lettura ».

Sotto queste condizioni Schopenhauer lentamente, ma con perseveranza, condusse a fine il suo *opus maximum*: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Quest'opera contiene l'intero suo sistema. In essa egli raggiunge l'apice della sua vita intellettuale. Tutte le sue opere successive non sono che commentari ed illustrazioni brillanti. Nella primavera del 1818, il manoscritto fu mandato all'editore Brockhaus di Lipsia, il quale assai volentieri ne imprese la pubblicazione, pagando all'autore uno zecchino per ogni foglio stampato.

« Chiunque abbia ultimato un'opera grande ed immortale non si « sentirà urtato dall'accoglienza fatta a quest'opera dal pubblico; ap- « punto come un guardiano di pazzi non potrà mai andare in collera per « le rivolte e le aggressioni dell'alienato. »

Queste furono le parole che scrisse Schopenhauer, quando pubblicò la sua opera.

CAPITOLO QUINTO

Il suo «Opus Maximum»

Tenteremo ora di dare qualche definizione del pensiero fondamentale della grande opera sulla quale Schopenhauer appoggiò la sua riputazione. Un'analisi completa andrebbe oltre i limiti che ci siamo posti, ma sarà possibile forse di dare in poche parole un'idea abbastanza chiara della natura, e dello scopo di questo libro, e del posto che l'autore occupa nella storia della filosofia.

Egli stesso chiedeva d'essere considerato quale successore immediato di Kant, e non vi può essere dubbio che come filosofo metafisico, egli lo sia stato. In filosofia però Schopenhauer è sopratutto interessante come rappresentante del pensiero dell'India nell'Occidente, e quindi come il precursore di quella fusione dello spirito europeo dell'indagine sperimentale colla tendenza orientale verso la speculazione astratta; fusione continuamente promossa dal contatto dei popoli, che comincia ad esercitare sull'Oriente e sull'Occidente un'influenza così potente. Ora, spostando un po' la cosa, si può dire che Schopenhauer concorre ad indicare la transizione dello spirito europeo dal monoteismo ad un concetto panteista dell'universo, transizione principiata con Giordano Bruno ed il cui termine non è ancora venuto.

Ogni religione ed ogni filosofia che tendano a dare una spiegazione razionale dell'universo, devono aggirarsi o nel mondo o fuori del mondo; devono ricercare la causa del cosmo sia nel cosmo stesso, sia nell'azione di qualche fattore che non fa parte del cosmo. Ad un certo stadio del suo sviluppo pare che l'uomo non possa resistere all'ultima di queste due conclusioni. Dopo avere ben capito che ogni effetto implica una causa, l'uomo di senso comune non facilmente si convince che la causa e l'effetto possano anche non essere in relazioni l'uno coll'altra, o che possano essere identici, come recentemente fu sostenuto; anzi l'uomo in questo stadio si sentirà spinto irresistibilmente a ricercare la causa d'ogni effetto ch'egli percepisce; e vedendosi circondato da fenomeni inesplicabili nello stato presente della sua coltura, egli naturalmente ne attribuisce la causa a qualche forza estranea ed indipendente dal

mondo. Il lampo infuocato, per esempio, pare una prova sufficiente per l'esistenza di qualche forza che lo scagli contro la terra, giacchè nessuna freccia di legno o di ferro potrebbe essere lanciata senza l'intervento diretto od indiretto del braccio d'un uomo: e perchè non dovrebbe essere così per una freccia di fuoco? Bisogna esser molto progredito intellettualmente per distinguere che lo stesso grado d'evidenza non esiste per il fatto e per l'ipotesi che dovrebbe spiegarlo; per distinguere che il primo è un fatto assodato dall'osservazione, la seconda il risultato di induzione. Il riconoscere questa verità indica che la filosofia nasce, la quale, tanto dal lato speculativo quanto da quello pratico, può essere definita qui come il tentativo di sostituire il sapere all'ipotesi, — ed essendo l'idea d'una forza extra-mondana un'ipotesi, sebbene un'ipotesi molto ovvia, la tendenza della filosofia, come tale, sarà sempre di combattere, d'indebolire quell'idea, quell'ipotesi.

D'altra parte si vede che se il nesso tra la causa assunta a l'effetto necessario; che entrambi siano inseparabili; il negare l'inevitabile necessità della loro connessione implicherebbe l'asserzione che la causa supposta, estranea all'universo, potrebbe anche non essere accompagnata da alcun effetto. Ne segue naturalmente che l'universo non può essere spiegato coll'ipotesi dell'azione d'un fattore extra mondano; anzi l'universo non sembra esplicabile che come risultato di agenti che risiedono in esso stesso; e siccome tutti questi agenti possono essere compresi nella designazione generale di universo e possono essere considerati come altrettante modificazioni della stessa esistenza, così la tendenza di questa direzione della speculazione filosofica deve essere di stabilire un'unità assoluta di causa ed identità di causa ed effetto — la *natura naturans* e la *natura naturata* di Spinoza. Questo processo mentale è espresso con grande chiarezza nella transizione graduale dal politeismo naturalistico degli Indiani primitivi al panteismo dei Bramini; e dal lato sperimentale ne possiamo vedere un quadro non meno chiaro nella storia della scienza europea.

La grande importanza di Schopenhauer proviene dall'aver egli preso parte a questo movimento intellettuale caratteristico della sua epoca, e dall'aver egli formulata la dottrina dell'unità universale in un modo originale e suo proprio. Il merito che gli spetta non potrebbe essere meglio espresso che colle sue parole:

« La mia epoca, dice, dopo quanto insegnarono Bruno, Spinoza e « Schelling, aveva perfettamente capito che tutte le cose non formano « che una sola cosa: a me fu riservato il còmpito di spiegare la natura « di questa unità, di spiegare in qual modo essa apparisca come plu- « ralità. »

Ridotto a questo la teoria di Schopenhauer può essere spiegata con poche parole. Essa è contenuta interamente nella sua opera principale *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Il mondo come Volontà e Rap-

presentazione). Come tutti i filosofi, Schopenhauer fa qui una distinzione tra l'essenza reale dell'esistenza e le forme occasionali sotto le quali essa si manifesta. Spinoza aveva chiamato l'essenza dell'esistenza la *natura naturans* e le forme dell'esistenza la *natura naturata;* ed una volta aveva definito i fenomeni come i *modi* della sostanza eterna, infinita. Schopenhauer vuole definire questa stessa sostanza e dichiara che è una *Volontà*. Dal concetto della *Volontà* non si può separare quello dell'azione; e l'esistenza del mondo dei fenomeni, secondo lui, è spiegata bastantemente, quando viene considerata come risultato dell'agitarsi continuo della Volontà eterna, *substratum* d'ogni esistenza, e del desiderio di questa Volontà di manifestarsi in qualche forma esteriore.

Fin qui non v'è nulla d'originale nella dottrina di Schopenhauer, all'infuori del linguaggio vivace e caratteristico in cui viene presentata. E precisamente quello che insegna il Buddhismo, il quale fa nascere ogni esistenza dal desiderio, e non differisce che pochissimo dal misticismo religioso il quale pretende che il riconoscere gli attributi della divinità implichi la necessità della creazione; giacchè l'amore e la sapienza devono languire, se non hanno qualche oggetto sul quale possano esercitarsi.

La particolarità di Schopenhauer invece sta in questo, che considera l'intelligenza come un fenomeno soltanto, mentre altri pensatori solevano considerarla come attributo della volontà.

« Questa soluzione dell'*Ego* e dell'anima, per tanto tempo indivi-
« sibili, in due costituenti eterogenei, è per la filosofia quello che fu
« per la chimica la soluzione dell'acqua in ossigeno e idrogeno trovata
« da Lavoisier! » Così dice Schopenhauer.

Il signor Oxenford condensò la filosofia di Schopenhauer in queste parole: « Il mondo in sè stesso non è che un'enorme volontà, che costan-
« temente si spinge nell'esistenza. »

La volontà è la condizione d'ogni esistenza, conscia od inconscia.
« Altri, diceva Schopenhauer con soddisfazione, hanno detto che la vo-
« lontà era libera, io ho provato che è onnipotente. »

Non potremmo far meglio che tradurre il sommario lucido e preciso che il signor Ribot fece della dottrina emessa da Schopenhauer su questo punto importantissimo.

« Giacchè la volontà è il centro di noi stessi o di tutte le cose, biso-
« gna che le assegniamo il primo posto, che le spetta, sebbene sin dai
« tempi d'Anassagora l'intelligenza abbia usurpato questo posto. Nel
« volume che completa la sua grande opera Schopenhauer ha scritto un
« capitolo interessante sulla *preminenza* della volontà e sulla inferiori-
« tà del principio pensante, che da lui viene considerato unicamente
« come un fenomeno cerebrale. Per parlare con maggiore precisione,
« l'intelligenza non è se non un fenomeno terziario. Il primo posto
« spetta alla volontà, il secondo all'organismo, che ne è l'oggettivazio-

« ne immediata, e il terzo al pensiero, funzione del cervello e quindi « dell'organismo. Si può dire dunque che l'intelligenza sia un fenomeno « secondario e l'organismo un fenomeno primario; la volontà e astrat- « ta, metafisica, — l'intelligenza fisica; l'intelligenza è una parvenza, « la volontà è una cosa in sè stessa; e spingendosi in un senso più me- « tafisico ancora: la *volontà* è la sostanza dell'uomo, *l'intelligenza* è « un incidente; la *volontà* è la cosa, *l'intelligenza* la forma; la *volontà* « è calore, *l'intelligenza* luce. »

« Ciò viene dimostrato dai fatti seguenti:

« 1.o Ogni cognizione premette un soggetto ed un oggetto; ma l'og- « getto è l'elemento primitivo essenziale, è il prototipo il cui ectipo è « il soggetto. Esaminando le nostre cognizioni troveremo che la *volontà* « ed i suoi effetti è quello che in noi meglio e più generalmente si cono- « sce: lottare, desiderare, fuggire, sperare, temere, amare, odiare — « in una parola, tutto quanto si riferisce al nostro benessere o malessere, « non è se non una modificazione del *volere* o del *non volere*.

« 2.o La base della coscienza in ogni animale è il *desiderio*. Questo « fatto fondamentale è dimostrato dalla sentenza di preservarsi la pro- « pria vita, il proprio benessere e di riprodursi. E da questa sentenza « attraversata o soddisfatta nascono la gioia, il dispiacere, il timore, « l'odio, l'amore, l'egoismo, ecc. Questo fatto fondamentale è comune « all'uomo ed al polipo. La differenza esistente tra i vari animali pro- « viene da una differenza d'intelligenza. Perciò la *volontà* è il fatto « primitivo essenziale, *l'intelligenza* il fatto incidentale.

« 3.o Studiando le serie degli animali vedremo come a poco a poco « l'*intelligenza* diventi più debole e più imperfetta, mentre la volontà « non subisce una simile degradazione. La *volontà* risiede intera nel « più piccolo insetto, che vuole ciò che vuole colla stessa precisione e « forza dell'uomo. La volontà rimane sempre uguale a sè stessa, e fun- « ziona in modo estremamente semplice: volere o non volere.

« 4.o L'intelligenza si stanca; la volontà è instancabile. L'intelli- « genza, ente secondario e fisico, va, come tale, soggetto alla *forza del-* « *l'inerzia*, il che spiega perchè nei lavori intellettuali ci vuole anche « il riposo e perchè l'età indebolisce il cervello e si trascina dietro, tal- « volta, l'imbecillità e l'alienazione. Quando vediamo tornare allo stato « intellettuale del fanciullo uomini come Swift, Kant, Walter Scott, « Southey, Wordsworth e tanti altri, come potremo negare che l'*intelli-* « *genza* sia semplicemente un organo, una funzione del corpo, mentre « il corpo è una funzione della *volontà?*

« 5.o E' tanto vero che l'*intelligenza* non fa se non una parte se- « condaria, che essa può fare la sua parte soltanto quando la *volontà* « tace e non s'interpone; da molto tempo si è osservato che la passione « è il nemico giurato della prudenza. Bacone dice con ragione: L'occhio « dell'*intelligenza* umana non è libero organo di percezione *lumen sic-*

« *cum*), ma un occhio adombrato dalla Volontà e dalla Passione.

« 6.o D'altra parte le funzioni dell'intelligenza possono essere au-
« mentate sotto lo stimolo della volontà, e quando la *volontà* e l'intelli-
« genza concorrono in uno stesso lavoro. Un'altra osservazione popolare
« dice: la necessità è la madre delle arti. Poi: *facit indignatio versum,*
« *ecc.* Certi fatti citati da quelli che studiano il mondo zoologico, prova-
« no che anche negli animali l'intelligenza ubbidisce, quando la volontà
« impera, mentre non avviene mai il contrario. L'intelligenza viene eclis-
« sata dalla volontà, come la luna dal sole.

« 7.o Se, come generalmente si ammette, la volontà traesse l'origi-
« ne dall'intelligenza, ci dovrebbe essere sempre molta volontà ove si
« trova molta sapienza e molta ragione. Ma non è sempre così, come
« lo prova l'esempio d'ogni età. L'intelligenza è lo strumento della vo-
« lontà, come il martello è lo strumento del fabbro ferraio.

« 8.o Consideriamo separatamente le virtù ed i difetti che presenta-
« no l'intelligenza e la volontà: la storia e l'esperienza ci insegnano
« che sono due cose perfettamente distinte l'una dall'altra. Degli esempi
« che abbondano non citeremo che uno solo, quello di Francesco Bacone.
« Le doti dell'intelletto furono sempre considerate come doni della na-
« tura o degli dèi. Le virtù morali vanno considerate come innate, come
« veramente personali, e facenti parte integrale dell'uomo interno. Le
« religioni tutte hanno promesso ricompense eterne non alle facoltà del-
« la mente, che sono cosa estrinseca, accidentale, ma bensì alle virtù del
« carattere, che costituiscono l'uomo stesso. E le amicizie che durano
« sono molto spesso il risultato della concordanza della volontà e di rado
« la conseguenza d'un'analogia d'intelligenza. Di lì nasce pure la po-
« tenza di cui dispone lo spirito di setta, di partito, di fazione, ecc.

« 9.o Dovremmo anche tenere presente la differenza che ciascuno
« fa tra *cuore* e *testa*. Il cuore, *primum mobile* della vita animale, con
« ragione viene adoperato come sinonimo di volontà. Diciamo *cuore* o-
« gniqualvolta si tratti di volontà; *testa* quando si tratti di cognizione.
« Degli eroi imbalsamiamo i cuori e non i cervelli; conserviamo invece
« il teschio d'un poeta, d'un filosofo.

« 10.o Su che cosa riposa l'identità d'una persona? Non sul corpo
« che in pochi anni subisce grandi cambiamenti; non sulla forma che
« cambia interamente ed in tutte le sue parti; neppure sulla coscienza
« che dipende dalla memoria la quale, poi, può essere distrutta dalle ma-
« lattie mentali e fisiche. La personalità quindi non può stare che nel-
« l'indentità della volontà e nell'immortalità del suo carattere. E' il
« *cuore*, non la *testa*, che rappresenta l'uomo.

« 11.o La volontà di vivere, ed il timore di morire che ne proviene,
« è un fatto anteriore all'intelligenza ed anche indipendente da essa.

« 12.o L'intelligenza, manifesta pure la sua natura secondaria e
« dipendente nella propria intermittenza, nel suo carattere periodico.

« L'uomo che dorme profondamente, non ha più coscienza di sè. Il solo « centro del nostro essere, il principio metafisico, quel *primus mobile* non « si arresta, e se lo facesse, cesserebbe anche la vita. Mentre riposa il « cervello e con esso l'intelligenza, le funzioni organiche non cessano « di lavorare. Il cervello il cui còmpito sta nel sapere, è una sentinella « che la volontà ha posto nella testa, per osservare il mondo esterno, « mercè le finestre dei sensi; di lì proviene lo stato di sforzo continuo, « di tensione incessante in cui si trova il cervello, e di lì pure il suo bi- « sogno di riposo. » (Th. Ribot. *La Philosophie de Schopenhauer*, p. « 69-72).

La filosofia di Schopenhauer è quindi una fase del panteismo, una modificazione del sistema rappresentato in Europa da Bruno (1), Spinoza e Schelling, sebbene differisca dalle dottrine di questi filosofi per quella divisione dell'anima, dell'Ego, del primo principio, in due fattori, chiamati *Volontà ed Intelligenza*, — divisione, la quale, secondo lui, permette di spiegare le contraddizioni che si rimproverano al panteismo in generale. Ricercando prima di tutto la genesi di questa teoria, che certamente non prese esistenza senza antecedenti intellettuali, troveremo probabilmente che può essere definita sia come il panteismo dell'India innestato su Kant, o come la teoria di Kant innestata sul panteismo indiano. Schopenhauer stesso, con generosa sincerità, disse che egli in certo qual modo era stato prevenuto o anticipato dal filosofo Crusius della scuola di Wolf, a cui egli mandò l'imprecazione umoristica *Pereant qui ante nos dixere*. Kant, primo suo maestro, gli aveva insegnato la natura illusoria dello spazio e del tempo e l'esistenza non reale del mondo dei fenomeni. Nei Veda ed in altri documenti della sapienza indiana, che egli, come lo mostrano i notiziari della sua gioventù, studiava con entusiasmo, egli trovò quelle stesse idee sotto una forma mistica che piaceva alla sua immaginazione ed al concetto pessimista della vita inseparabile dal suo temperamento ipocondriaco. L'importanza che egli attribuiva alla volontà come vera causa dell'esistenza, può essere logicamente sostenuta, ma è senza dubbio, in prima linea un prodotto soggettivo della propria individualità del filosofo. « Una volontà immensa che continuamente si spinge nell'esistenza », non sarebbe una cattiva definizione della costituzione mentale di Schopenhauer. Durante la sua vita egli, con dispetto, deve essersi accorto di questa discordanza tra i suoi pincipî filosofici e la sua pratica abituale.

« Vado predicando una vita santa, diceva, « mentre io stesso non « sono un santo ».

La volontà, l'impulso cieco, istintivo, in lui vinceva sempre la facoltà regolatrice della ragione. Era quindi naturale se considerava il

---

(1) Intelligentia est divina quaedam vis, insita rebus omnibus cum actu cognitionis, qua omnia intelligunt, sentiunt, et quomodocunque cognoscunt. — **Bruno.**

primo come la sostanza principale, il secondo come incidente, fenomeno.

« L'intelligenza », così il sig. Ribot condensa la di lui dottrina, « non ha che uno scopo, la conservazione dell'individuo. Il resto è orna-« mento soverchio. »

Stando così le cose, la volontà che Schopenhauer riconosceva come la base dell'essere, dev'essere la volontà di vivere, ed immediatamente sorge la questione se questa volontà sia buona o cattiva. La risposta di Schopenhauer risulta da quanto abbiamo già detto intorno alla sua vita. Colla scuola indiana e singalese del buddhismo (pare che il buddhismo del Nord insegni un'altra dottrina) Schopenhauer crede che il desiderio sia la causa d'ogni male e che ogni desiderio può essere ridotto all'affermazione (*Bejahung*) della volontà di vivere. Sopprimendo, dunque il desiderio, sopprimiamo il male, ma anche l'esistenza. Il mondo intero quindi è travagliato dalla malizia; è un mondo che non avrebbe mai dovuto esistere. Le conseguenze morali e pratiche di questo concetto saranno meglio discusse in altro posto. Notiamo però sin d'addesso lo svantaggio pratico nel quale si trova Schopenhauer di fronte a Spinoza, in seguito all'importanza capitale che egli attribuisce alla volontà dell'intelligenza. In questo modo egli non ha lasciato all'universo per base che una forza cieca senza intelligenza, che evidentemente non poteva ispirare nè rispetto nè deferenza, anche se l'operato di questa forza fosse stato altrettanto benefico quanto Schopenhauer lo dice disgraziato. Non vi rimane quindi religione se non quella di semplice filantropia ed abnegazione. Per Spinoza invece, volontà ed intelligenza, unite all'universo intero, materiale e spirituale, sono null'altro che le manifestazioni d'una sostanza infinita, che, come tale, deve necessariamente manifestarsi in un numero infinito di modi che sfuggono completamente al nostro intelletto. Per Schopenhauer il mondo ha un centro che non è altro che un impulso cieco. Per Spinoza come fu osservato con finezza, il centro è dovunque, e la circonferenza in nessun posto. L'uno quindi provvede pienamente al rispetto religioso che l'altro abolisce. Bisogna aggiungere poi che chi accetta l'opinione emessa da Schopenhauer sulla volontà come causa prima ed ultima, sprovveduta d'ogni qualità salvo quella dell'impulso istintivo, non è affatto obbligato, ad accettare nello stesso tempo le vedute pessimiste del filosofo. Come Schopenhauer stesso ammette, l'apprezzamento dei fenomeni varia secondochè l'interprete di essi sia per temperamento εὔαολος O δύσκολος. Il discepolo di Schopenhauer può essere altrettanto incantato della bellezza, dell'armonia e della convenienza del mondo, quando il suo maestro ne deplorava la miseria e la sciagura; e nonostante, chi accetta la teoria della volontà come primo fattore sarà sempre discepolo di Schopenhauer. Pochi seguaci di Schopenhauer ne hanno veramente adottato il pessimismo. Lo stesso Edoardo di Hartmann, scrittore di genio e di

potenza straordinaria, che diede alle vedute di Schopenhauer un grande sviluppo nella sua *Filosofia dell'incoscio*, tradisce nell'ultima sua pubblicazione il desiderio di recedere dalle opinioni estremamente spinte che egli, a questo proposito, nutriva un tempo.

Sarà appena necessario di aggiungere che Schopenhauer, sebbene proclami l'onnipotenza della volontà, nega ostinatamente il libero arbitrio, la libertà dell'individuo. Tutti i fenomeni non essendo che una manifestazione della forza principale, sono da questa necessariamente condizionati. Nessun uomo può cambiare il suo carattere, giacchè il carattere è la volontà stessa manifestata sotto la forma di un fenomeno.

« La volontà assoluta », dice il sig. Oxford, interpretando il nostro filosofo, « che non subisce la giurisdizione della causalità si è intro-
« dotta nel mondo dei fenomeni sotto forma individuale e ne deve sop-
« portare le conseguenze, cioè deve sottomettersi alla legge di causa ed
« effetto che regge il mondo intero dei fenomeni. Il carattere è l'idea del-
« l'individuo umano, — appunto come gravitazione è una delle idee delle
« cose, — ed è nato coll'uomo e non può essere da lui alterato. Le cogni-
« zioni d'un individuo possono essere accresciute e l'individuo stesso
« potrà entrare in uno stato migliore, convincendosi che i suoi desiderî
« naturali saranno più facilmente soddisfatti, se egli si sottomette alla
« legge della società, che non se contro questa legge si rivolta; ma il suo
« carattere rimarrà sempre lo stesso. »

Quest'ammissione però pare implichi una concessione più larga all'intelligenza che lo spirito della dottrina di Schopenhouer lo consenta. La filosofia di Schopenhauer poi, sebbene renda omaggio alla neccessità per ciò che riguarda l'influenza irresistibile del motivo sull'azione, si oppone a quel principio meno raffinato e più popolare contenuto nella frase comune: L'uomo è la creatura delle circostaze. Bisogna che Schopenhauer sia stato d'accordo col sig. Mill (Autobiografia, p. 169) il quale dice sebbene il nostro carattere sia formato dalle circostanze, i nostri desiderî possono far molto per dare forma a queste circostanze, e che « la nostra volontà, esercitando la sua influenza sopra alcune delle
« nostre circostanze, può modificare le nostre abitudini future e la no-
« stra capacità di volere. »

Si presenterà un'occasione migliore di questa per discutere i rapporti di Schopenhauer con quei problemi della vita pratica. Qui basterà accennare che tali problemi non lo lasciavano indifferente e che realmente l'importanza della sua filosofia sta nell'applicazione pratica di essa. Sarebbe un errore profondo il credere che Schopenhauer, simile, a quasi tutti gli altri metafisici, considerasse il mondo di percezioni sensuali come un fenomeno illusorio e che per ciò si divertisse esclusivamente con astrazioni vuote e con discussioni e scherzi di pura dialettica. Al contrario egli è il più concreto di tutti gli scrittori e pensatori e ricorre, ogni volta gli è possibile, ad esempi presi da oggetti visibili o palpa-

bili e non si stanca mai di mettere in burla quei filosofi che non trattano che le astrazioni.

,« Ogni pensiero », dice, « si compone sopratutto d'immagini di « oggetti sensibili. Il discorso scritto e parlato tende a presentare alla « mente l'immagine precisa di un oggetto che sta o dovrebbe stare nella « mente di chi scrive o parla. Se il discorso o lo scritto non raggiungono « questo scopo, sono vani. Un libro nel migliore dei casi non può fornire « una verità che da seconda mano. »

In questo senso egli dava la massima importanza alla ricerca scientifica, perchè questa metteva lo studente immediatamente a contatto colla realtà concreta. Venerava specialmente Bichat, il quale, secondo lui, aveva sempre espresso il suo gran principio del dualismo della Volontà e dell'Intelligenza sotto forma fisiologica; la *vita organica* dell'anatomista essendo l'equivalente fisiologico della *Volontà* di Schopenhauer, e la *vita animale* del primo, l'*Intelligenza* del secondo.

E' interessante ricercare in qual modo Schopenhauer avrebbe accolto le grandi scoperte scientifiche e le teorie che dopo di lui modificarono così profondamente il pensiero europeo. Egli morì nell'anno in cui fu scoperto lo spettroscopio. Una delle ultime cose ch'egli lesse era una recensione sull'*Origine delle specie* comparsa allora sul *Times*. Il dottore Asher accenna che Schopenhauer in certo qual modo aveva anticipato la generalizzazione dell'universale *lotta per l'esistenza*, col suo corollario della *sopravvivenza del più opportuno e perfetto*, conclusione che si trova in perfetta concordanza col concetto della volontà assoluta, la quale costantemente si spinge nell'esistenza. Ma non sembra che il nostro filosofo abbia riconosciuto questo conflitto come un fattore della evoluzione graduale delle specie. Egli ammetteva questa evoluzione, ma egli dava conto di questo processo in modo molto imperfetto: un serpente, per esempio, « in un'ora felice, poteva fare uova da lucertola « e così avrebbe propagato il nuovo tipo fino a che fosse avvenuta una « simile interruzione di continuità », e via di questo passo. Ciò equivaleva al riconoscere che, in modo razionale, non sapeva rendersi conto della cosa. Probabilmente egli si sentiva disposto a trattare alla leggiera le difficoltà fisiologiche, appoggiandosi sulla sua percezione profonda dell'identità sostanziale che esiste tra le parti intellettuali e morali dell'uomo e dell'animale, identità che egli non si stanca mai d'illustrare. L'altro acquisto scientifico del nostro tempo, la teoria delle impressioni ereditarie accumulate, colla quale Spencer chiuse la controversia fra i partigiani della esperienza e dell'intuizione, sarebbe certamente stata accolta con piacere da Schopenhauer. Egli insisteva molto sull'influenza ereditaria e si era formato per suo uso e consumo una teoria secondo la quale il genitore maschio rappresenta la volontà, principio capitale, la genitrice l'Intelligenza; pare però che questa teoria non avesse fondamento più solido della preferenza che egli accordava a suo padre sopra la mamma.

Concludendo, troviamo che Schopenhauer è un rappresentante potente, sebbene eccentrico della tendenza comune alle menti filosofiche di trovare la tranquillità, considerando l'universo come una unità. Ma egli non ha, come si lusingava, offerta la dimostrazione metafisica di questa dottrina; e la sua pretesa grande scoperta al più al più è una scoperta dubbiosa. Ma ha trovato una formula originale che spesso proverà di essere conveniente; egli ha dato la vita ad ogni soggetto che egli ha toccato, ed ha reso alla filosofia un servizio inestimabile, richiamandola dalla dialettica vuota alla realtà concreta. In ogni pagina dei suoi scritti rivela il suo rispetto per le manifestazioni della natura come verità assoluta e per lo studio di esse manifestazioni come unica sorgente del sapere. Se egli non seppe bene interpretare il carattere ed i destini della natura, bisogna confessare che questa natura stessa gli aveva negato i requisiti neccessari per riconoscerne la grandezza e la benevolenza. C'è nel suo pessimismo qualcosa di seducente per chi non s'accorge quanto sia ristretta, contratta, parziale e quindi fallace il concetto dell'universo sul quale questo pessimismo si fonda. Schopenhauer, tanto severo, tanto inesorabile per le debolezze dei filosofi, non era esente lui stesso da un difetto quasi universale, cioè da quello di credere che tutti i fatti dell'universo possono essere compresi in una formula, colla medesima accuratezza colla quale il composto dell'acqua può essere espresso con una cifra chimica.

La filosofia di Schopenhauer da una parte può essere considerata come esempio sublime della proposizione fondamentale d'ogni pensiero speculativo, che propugna l'idealità e la non realtà dell'esistenza apparente, e dipende completamente dall'oggetto preconcetto, sebbene in apparenza, in Schopenhauer, questa dipendenza sia meno sostanziale ed evidente. Tale sistema, comunque elaborato con logica severa e rigida, non potrà mai raccomandarsi agl'istinti d'un mondo d'esseri del tutto diversi dall'autore di quel sistema. L'umanità in complesso sarà sempre un giuoco ingenuo, oppure un'astrazione vuota. Però questi esercizî della ragione, prima dell'epoca presente, prepararono la strada della fede; si mostrarono i precursori se non i genitori di potenti religioni, adattandosi ai bisogni, agl'istinti dell'umanità intera, ed acquistando in questo modo l'influenza, che fu loro negata quando si presentarono sotto l'aspetto di speculazione filosofica. Schopenhauer potrà diventare ancora la Kapila d'un nuovo Buddha.

CAPITOLO SESTO

Il suo soggiorno in Italia.

Terminata la sua opera, Schopenhauer non si decise a tornare nel Nirvana, come forse si sarebbe potuto credere; al contrario senza nemmeno aspettare le prove di stampa, egli partì pel paese più bello e più ottimista che vi sia sotto il sole, per la vera terra promessa, per il paese dei paesi, per la bella Italia. Con ragione si è detto che l'abitudine di vedere la vita in nero, sparisce e sembra innaturale sotto il cielo splendido d'un paese meridionale. Dintorni poco graziosi spesso diventano la causa d'un falso pessimismo; ma dev'esser genuino il pessimismo che persiste anche in un ambiente bello ed incantevole. Il fatto che Schopenhauer non ismarrì il suo pessimismo è una prova convincente, se prova ci vuole, che il suo pessimismo era sincero. Questo pessimismo era piuttosto comprensibile nel freddo settentrione; ma è un altro conto ritenerlo in un paese ove tutto sorride, ove la natura stessa c'invita a prendere con leggerezza l'esistenza ed a gettare lontano da noi ogni cura, ove l'aria stessa respira la leggerezza di cuore, ove il *dolce far niente* è il programma di vita degl'indigeni.

I resoconti del suo viaggio in Italia sono tutt'altro che blandi. Schopenhauer, più si faceva vecchio, più si rinchiudeva in sè stesso, e non vi sono nè giornali nè lettere che possano colmare questa lacuna nella sua biografia. D'ora innanzi era il suo espresso desiderio di sfuggire alla pubblicità. « Non voglio che la mia vita privata formi un'esca « per la curiosità fredda e maliziosa del pubblico », così rispose molti anni più tardi a coloro che lo esortavano a fornire maggiori informazioni su sè stesso ai dizionarî biografici. I suoi notiziarî presero il posto del giornale, ma siccome contengono piuttosto riflessioni suggerite dagli avvenimenti senza raccontare questi, non spargono sugl'incidenti del suo viaggio che poca luce.

Schopenhauer attraversò le Alpi persuaso d'avere scritto una grand'opera per l'umanità; stava ora ad aspettarne il risultato. Non era tanto indifferente in quanto alla accoglienza della sua opera quanto voleva far credere.

Il trattato sulla Quadruplice Radice era stato ben accolto dai cri-

tici, ed aveva chiamato all'autore l'attenzione generale più di quanto sogliono farlo le dissertazioni universitarie; era giustificabile che sperasse che la sua opera maggiore dovesse suscitare almeno lo stesso interesse. Egli corresse le prove di stampa che gli furono mandate ed apettò la pubblicazione, sfogando intanto i suoi sentimenti in linguaggio poetico.

Unverschämte Verse.

Aus langgehegten, tiefgefühlten Schmerzen
Wand sich's empor aus meinem innern Herzen,
Es festzuhalten hab'ich lang gerungen,
Doch weiss ich, dasz zuletzt es mir gelungen.
Mögt Euch drum immer, wie Ihr wollt, gebärden,
Des Werkes Leben könnt Ihr nicht gefährden;
Aufhalten könnt Ihr's, nimmermehr vernichten,
Ein Denkmal wird die Nachwelt mir errichten.

Nel frattempo visitava le principali città dell'Italia settentrionale; frequentava i musei ed il teatro, continuando a studiare la lingua italiana che egli già sapeva assai bene. E' in Italia che egli s'invaghì così profondamente della musica di Rossini, di cui andava spesso a sentire le opere. Degli autori italiani egli prediligeva, — ed è questo un fatto abbastanza curioso, — il Petrarca, il poeta di Laura e dell'amore.

« Fra tutti gli scrittori italiani, preferisco il mio caro Petrarca. « Non vi è in tutto il mondo un poeta che lo abbia mai superato nella « profondità e nell'ardore del sentimento; le sue parole vi vanno dritto « al cuore. Per ciò io preferisco i suoi sonetti, i suoi trionfi e le sue can- « zoni alle follie fantastiche dell'Ariosto ed alle orrende contorsioni di « Dante. Trovo il fiume naturale delle parole, che sgorgano dal cuore, « molto più opportuno del linguaggio ricercato ed affettato di Dante. « Petrarca è sempre stato e rimarrà per sempre il poeta del mio cuore. « Quello che concorre a confermarmi nella mia opinione è il tempo « presente, a quanto pare, tanto perfetto che osa parlare con disprezzo « di Petrarca. Una prova sufficiente sarebbe il confronto di Dante e « Petrarca nel loro costume intimo e non ricercato, cioè in prosa, con- « frontando per esempio i bei libri di Petrarca, ricchi di pensieri e di « verità, *De Vita solitaria, De Contemptu mundi, De rimediis utrius-* « *que fortunae*, ecc., colla scolastica sterile ed asciutta di Dante ».

Dante coi suoi modi didattici non corrispondeva al gusto di Schopenhauer che considerava tutto l'inferno come un'apoteosi della crudeltà, ed il penultimo canto come una glorificazione della mancanza del sentimento d'onore e di coscienza. Non aveva neppure alcun affetto per Ariosto e Boccaccio; anzi più volte espresse la sua meraviglia in quanto alla fama europea di quest'ultimo, il quale dopo tutto non aveva scritto che delle *chroniques scandaleuses*. Gli piacevano l'Alfieri ed il Tasso,

ma li considerava come autori di second'ordine; egli non riteneva il Tasso degno d'essere posto come quarto in una linea coi tre grandi poeti italiani.

Per quanto riguardava l'arte, egli si sentiva maggiormente attirato dalla scultura e dall'architettura che dalla pittura. Ciò non potrebbe sorprendere e non sarebbe in contraddizione coll'indole generale della sua mente, se la sua intimità con Goethe non lo avesse fatto entrare nello studio dei colori.

Schopenhauer non volle mai ammettere che i due anni passati in Italia fossero stati per lui due anni felici, sosteneva, che mentre gli altri viaggiavano per divertimento, egli lo faceva per raccogliere nuovi materiali in appoggio del suo sistema, e nel suo notiziario scrisse l'assioma di Aristotile:

ὁ ψρόνῖμος τὸ ἄλυπσυ διώκει, σὸ τὺ ἡδὺ.

Però ricordava con piacere questi due anni, dico con piacere e s'intende fin dove Schopenhauer ammetteva il piacere; negli ultimi giorni della sua vita non poteva mai menzionare Venezia senza che la sua voce tremasse, il che prova che l'amore che ivi lo tenne stretto, non era interamente dimenticato, sebbene fosse morto. Senza dubbio, la seguente nota scritta a Bologna in data del 19 novembre 1818 tradisce qualche contentezza.

« Appunto perchè ogni felicità è negativa, accade che non ce ne « avvertiamo affatto, quando ci troviamo in uno stato di benessere; la- « sciamo tutto passare dinanzi a noi liscio, e con dolcezza fino a che « questo stato è passato. La perdita soltanto, che ci si fa sentire con « chiarezza, pone in rilievo la felicità svanita; è allora soltanto che ci « accorgiamo di ciò che abbiamo trascurato di assicurarci, ed il rimorso « si aggiunge alla privazione. »

Schopenhauer fece il soggiorno più lungo a Venezia. In quel tempo vi era anche Byron, ritenuto esso pure da vezzi femminili. E' strano che essi non s'incontrarono mai. Schopenhauer nutriva pel genio di Byron la più grande ammirazione ed intellettualmente entrambi sarebbero andati d'accordo. Egli non incontrò neppure Schelley, nè Leopardi. Un dialogo secondo il modo di Leopardi in cui egli ed il giovane conte erano confrontati, fu pubblicato nella rivista contemporanea del 1858, e Schopenhauer non si diede pace prima che non si fosse assicurato di averne una copia. Gli procurò una vivissima soddisfazione il trovarsi associato col giovane che egli ammirava così profondamente (ed a cui, diciamolo tra parentesi, lo scrittore De Sanctis, non ha reso giustizia); gran parte della sua soddisfazione, proveniva anche dal fatto che egli vedeva che la sua filosofia si era fatto strada fino in Italia. Non avveniva spesso che egli fosse contento di quanto si scriveva sulle sue opere, non trovava mai che lo avessero letto con sufficiente attenzione; ma quest'uomo, così diceva, lo aveva assorbito *in succum et sanguinem*.

Quando Schopenhauer arrivò a Venezia per la prima volta, egli scrisse: « chiunque si trova repentinamente trasferito in un contrada « totalmente straniera, ove prevale un modo di vivere e di parlare dif- « ferente da quello a cui egli è abituato, ha il sentimento di chi ina- « spettatamente ha messo il piede nell'acqua fredda. Egli avverte su- « bito la differenza di temperatura, sente una forte influenza che agi- « sce dal di fuori e che lo rende infelice; egli si trova in un elemento « estraneo in cui non sa muoversi comodamente. A questo si aggiunga « che egli si accorge come ogni cosa attira la sua attenzione e che teme « di essere anch'egli osservato da tutti. Ma dal momento che si è cal- « mato, che ha incominciato ad assorbire la nuova temperatura e ad « abituarsi al nuovo ambiente, egli si trova bene come difatti si trova « un uomo nell'acqua fresca. Egli si è assimilato all'elemento, ed aven- « do perciò cessato di occuparsi della propria persona, rivolge la sua « attenzione esclusivamente a ciò che lo circonda; ed ora, appunto per- « chè lo contempla con oggettività neutrale, egli si sente superiore al « suo ambiente come prima se ne sentiva schiacciato.

« Viaggiando le impressioni d'ogni genere abbondano, ed il nutri- « mento intellettuale ci viene in tale quantità che non ci rimane tempo « per la digestione. Ci rincresce che le impressioni le quali si succedono « rapidamente non possano lasciare una impronta permanente. In real- « tà però avviene qui quello che ci accade quando leggiamo. Quante « volte ci lamentiamo di non essere capaci di ritenere la millesima par- « te di quanto abbiamo letto! E' confortante però in ognuno dei due « casi il sapere che ciò che abbiamo visto e letto, ha fatto sulla nostra « mente un'impressione, prima d'essere dimenticato, impressione che « concorre a formare e nutrire la mente, mentre ciò che riteniamo a « memoria serve soltanto a riempire i vuoti della testa con materie che « ci rimangono sempre estranee, perchè non le abbiamo mai assorbite; « il recipiente dunque potrebbe anche essere rimasto vuoto come prima. »

Schopenhauer era d'opinione che, viaggiando, possiamo riconoscere quanto sieno radicate le opinioni pubbliche e nazionali, e quanto sia difficile di cambiare il modo di pensare d'un popolo.

« Mentre cerchiamo d'evitare uno scoglio, ne incontriamo un altro; « mentre fuggiamo i pensieri nazionali di un paese, in un secondo ne « troviamo degli altri, ma non dei migliori. Il cielo ci liberi da questa « valle di miseria!

« Viaggiando vediamo la vita umana sotto molte forme diverse; « ed è questo appunto che rende i viaggi così interessanti. Ma, viag- « giando, non vediamo che il lato esteriore della vita umana; cioè ne « scorgiamo soltanto quello che se ne vede generalmente. D'altra parte « non vediamo mai la vita interiore del popolo, il suo cuore ed il suo « centro, cioè il campo in cui l'azione del popolo si svolge, in cui il « suo carattere si manifesta.... quindi, viaggiando, vediamo il mondo

« come un paesaggio dipinto con un orizzonte vasto che abbraccia molte « cose, ma che non ha personaggi spiccati. Di lì, nasce pure la stan- « chezza del viaggio. »

Schopenhauer studiò profondamente gl'Italiani, i loro costumi e la loro religione. Di quest'ultima dice:

La religione cattolica è un ordine per ottenere il cielo mendicando, giacchè sarebbe troppo disturbo doverlo guadagnare. I preti sono i mediatori di questa transazione.

« Ogni religione positiva dopo tutto non fa che usurpare il trono « che per diritto spetta alla filosofia; i filosofi quindi la combatteranno « sempre, anche se dovessero considerarla come un male neccessario ed « inevitabile, un appoggio per la debolezza morbosa della maggior par- « te degli uomini.

« La nuda verità non ha la forza di frenare le menti rozze e di co- « stringerle ad astenersi dal male e dalla crudeltà giacchè esse non san- « no afferrare queste verità. Di lì il bisogno di storie, di parabole e di « dottrine positive. »

In dicembre 1818 la sua grande opera vide la luce per la prima volta. Schopenhauer ne mandò una copia a Goethe. Poi nella primavera del 1819, egli si trasferì a Napoli; Goethe accusò ricevuta del dono per mezzo di Adele Schopenhauer, una delle predilette del vecchio poeta.

« Goethe ha ricevuto il tuo libro con grande piacere, scrive Adele. « Egli immediatamente divise l'opera voluminosa in due parti e comin- « ciò a leggerla. Un'ora dopo egli mi mandò il biglietto qui unito, di- « cendomi che egli ti ringraziava molto e credeva che tutto il libro do- « vesse esser buono, giacchè aveva sempre la fortuna di aprire i libri « nei posti più notevoli; così egli mi disse d'avere letto le pagine indi- « cate (pag. 22 e pag. 340 della prima edizione,) ed egli spera di po- « terti scrivere quanto prima la sua opinione completa. Intanto egli « desiderava che io ti dicessi questo. Alcuni giorni dopo Ottilia mi dis- « se che il di lei padre leggeva il tuo libro con un interesse che essa « fino allora non aveva mai osservato in lui. Egli le ha detto che ora ave- « va un divertimento per tutto l'anno, giacchè intendeva leggere il tuo « libro da capo in fondo e credeva che ciò lo avrebbe occupato per un « anno. Disse a me ch'egli si sentiva proprio felice di saperti sempre « a lui devoto, nonostante il vostro disaccordo sulla teoria dei colori. « Disse pure che nel tuo libro gli piaceva sopra tutto la chiarezza della « rappresentazione e del linguaggio, sebbene la tua lingua differisce « da quella degli altri e che occorresse prima avvezzarsi a chiamare le « cose come tu lo vuoi.

« Ma, continuò, quando una volta si è pervenuto a questo, allora « la lettura procede con facilità e comodo. Anche la disposizione della « materia gli piaceva; soltanto la forma immaneggiabile del libro non

« gli dava pace, e si convinse che l'opera dovesse consistere di due vo-
« lumi. Spero di rivederlo solo ed allora egli mi dirà forse qualche cosa
« di più soddisfacente; ad ogni modo tu sei il solo autore che Goethe
« legga in questo modo e con tanta serietà. »

Nondimeno Schopenhauer ritenne l'opinione che Goethe non lo leggesse con sufficiente attenzione; che il poeta avesse già speso il poco interesse che aveva per le questioni filosofiche.

A Napoli Schopenhauer fu principalmente in rapporto con giovani inglesi. L'elemento inglese aveva per lui, durante tutta la sua vita, un fascino speciale; credeva che gl'Inglesi erano quasi giunti ad essere il più gran popolo del mondo, e che soltanto alcuni loro pregiudizî si opponevano acciocchè infatti lo fossero. La sua cognizione della loro lingua ed il suo accento erano tanto perfetti che anche gl'Inglesi stessi per qualche tempo lo prendevano per un loro compatriotta, un errore che sempre lo esaltava.

Tutto quanto vide, concorse a confermare ed a sviluppare il suo sistema filosofico. Rimase specialmente colpito dal quadro di un giovane artista veneziano, Hayez, esposto a Capo di Monte; di questo quadro illustrava la sua dottrina per quanto riguarda le lagrime che, secondo il nostro filosofo, si spargono sempre per compassione di sè stesso. Il quadro rappresentava il passo dell'Odissea, ove Ulisse piange alla Corte di re Alcinoo, il feaco, sentendo cantare le proprie sventure. « Questa
« è l'espressione più alta che possa avere la compassione di sè stesso. »

Schopenhauer aveva oramai raggiunto la piena maturità e forza dell'uomo. Secondo lui il genio dell'uomo non dura più della bellezza delle donne, cioè quindici anni, dal ventesimo al trentesimo quinto. « La ventina e la prima parte della trentina sono per l'intelletto quello
« che è il mese di maggio per gli alberi, questi durante la stagione pri-
« maverile emettono soltanto dei bottoni che poi diventano frutti. »
L'esteriore di Schopenhauer doveva essere caratteristico, ma la sua bellezza stava nell'animo e non nella faccia; i suoi occhi vivaci, ed ardenti anche nella vecchiaia, nella gioventù rischiaravano quella testa potente col loro sguardo acuto e limpido. Verso quel tempo un vecchio signore, a lui perfettamente estraneo, gli si accostò in istrada per dirgli che egli, Schopenhauer, sarebbe stato un giorno un grand'uomo. Anche un Italiano, che pure non lo conosceva, venne da lui e gli disse: « Signore, lei deve aver fatto qualche grande opera; non so cosa sia,
« ma lo vedo nel suo viso. » Un Francese che alla *table d'hôte* gli sedeva dirimpetto, ad un tratto esclamò: « *Je voudrais savoir ce qu' il pen-*
« *se de nous autres, nous devons paraître bien petits à ses yeux!* » Un giovane Inglese rifiutò assolutamente di cambiare posto con le parole: « Voglio stare qui, perchè mi piace vedere la sua faccia intelligente. »

Nel riposo egli rassomigliava a Beethoven; entrambi avevano la stessa testa quadrata, ma il cranio di Schopenhauer dev'essere stato

più grande come lo prova la misura che ne fu presa dopo la sua morte e che reca un'idea delle propozioni straordinarie di questa testa. È notevole la distanza che correva tra un occhio e l'altro; egli non poteva portare occhiali ordinari. Era di statura media, tarchiata e muscolosa; aveva le spalle larghe; la sua bella testa era portata da un collo troppo breve per esser bello. Capelli biondi e ricciuti circondavano la sua fronte e cadevano sulle sue spalle; quando era giovane, mustacchi biondi coprivano la sua bocca ben formata, che coll'accrescersi degli anni perdette la sua bellezza a misura che perdeva i denti. Il suo naso era di bellezza speciale e così pure le sue piccole mani. Egli stesso faceva una distinzione fra la fisionomia intelletuale e morale d'un uomo; cercava la prima nell'occhio e nella fronte, la seconda nelle forme della bocca e del mento. Era soddisfatto della sua fisionomia intellettuale, ma non della sua fisionomia morale. Vestiva sempre bene e con eleganza, il suo contegno era aristocratico e leggermente altero. Portava sempre l'abito, cravatta bianca e scarpe; i suoi abiti erano sempre dello stesso taglio senza riguardo alla moda, eppure egli non pareva mai strano, talmente aveva adattato il vestito alla persona. Se il popolo in istrada spesso lo seguiva collo sguardo, ne era causa il suo esteriore animato dal fuoco del genio, e non il suo vestito. Più tardi fu fatto il suo ritratto con la fotografia e colla pittura; la tradizione soltanto ci parla del suo esteriore, quando era nel fiore degli anni virili.

Nella biografia del laborioso antiquario e storico I. F. Böhmer troviamo l'unica menzione fatta del viaggio di Schopenhauer a Roma. Allora era un'epoca di misticismo per l'arte e per la religione della Germania, epoca che produsse nella storia un Bunsen, nell'arte un Cornelius ed un Overbeck. I giovani artisti tedeschi, chiamati dal loro console ad ornare la di lui villa sul monte Pincio, avevano l'abitudine di riunirsi quotidianamente con certi poeti e giornalisti nel caffè Greco, diventato il punto d'incontro per tutti i Tedeschi di Roma. Il poeta Rückert ed il novelliere L. Schefer, ottimisti per professione, frequentavano allora quella casa. Molti degli uomini più importanti della Germania allora viventi, si trovavano nella eterna città. Schopenhauer, come gli altri, frequentava il caffè Greco, ma pare che il suo spirito mefistofelico fosse un elemento disturbatore per i visitatori ordinari che desideravano che egli si allontanasse. Un giorno egli annunciò alla società che la nazione tedesca era la più stupida di tutte, ma che era in un punto a tutte superiore, cioè che era arrivata al punto di poter fare a meno della religione. Questa osservazione suscitò una tempesta di disapprovazioni, ed alcune voci gridarono: fuori! alla porta mettetelo fuori! Da quel giorno in poi il filosofo evitò il caffè Greco, ma le sue opinioni sui Tedeschi rimasero inalterate. « La patria tedesca « in me non si è allevato un patriota », disse un giorno; e spesso andava dicendo ai suoi compatriotti, a Francesi ed a Inglesi che egli si ver-

gognava di essere Tedesco, giacchè questo popolo era tanto stupido. « Se « io pensassi così della mia nazione », rispose un Francese, « almeno « non lo direi. »

« Questo Schopenhauer è un salamistro (*Narr*) insopportabile », scrive Böhmer. « Questi filosofi antitedeschi ed irreligiosi, dovrebbero « essere tutti quanti rinchiusi pel bene comune. »

Schopenhauer non menava una vita santa ed ascetica, nè pretese che gli altri lo credessero. Egli sprezzava le donne; considerava l'amore sessuale come una delle manifestazioni più caratteristiche della volontà; tuttavia non era dissoluto. Sospirava con Byron: « Più che vedo « gli uomini meno mi piacciono; tutto sarebbe bene se potessi dire lo « stesso delle donne. » Egli differiva dagli uomini ordinarî, parlando di ciò che gli altri sopprimono. I suoi discepoli troppo zelanti che credevano vedere qualcosa di divino in tutte le sue azioni, trassero alla luce del giorno anche questi suoi discorsi e quindi attirarono sul maestro un'imputazione che egli non ha mai meritata. Le idee di Schopenhauer coincidevano con questa osservazione di Buddha: « Non v'è pas- « sione più potente di quella dei sessi: di fronte a questa nessun'altra « merita d'essere menzionata; se ve ne fosse un'altra di questa forza, « per la carne non vi sarebbe più salute! » E di lì nacque senza dubbio il timore di Schopenhauer « di non poter raggiungere il Nirvana », come egli disse con rincrescimento al dottor Gwinner.

In mezzo a questi trastulli leggeri colla bellezza femminile gli giunse ad un tratto la notizia che l'antica ditta di Danzica, in cui era implicata gran parte della sua sostanza e tutta quella di sua madre, era minacciata di bancarotta. Senza indugio si trasferì in Germania; la perdita del suo avere era il male che Schopenhauer temeva maggiormente, il male che egli sapeva di poter sopportare più difficilmente, tenuto calcolo del suo temperamento. Egli non era adatto a guadagnarsi il pane; la sua intelligenza non era di quelle che si possono dare in affitto. L'indipendenza materiale che egli aveva ereditata gli parve sempre uno dei più grandi beni della sua vita, dacchè s'era tutto dedicato a' suoi studî.

Nei *Parerga*, sotto il titolo *Von dem was Einer hat*, egli scrive:

« Non istimo indegno della mia penna di raccomandare la cura « della fortuna che si è acquistata per lavoro o per eredità. E' un van- « taggio inapprezzabile il possedere fin da principio quanto occorre per « vivere, sia anche solo e senza famiglia, comodamente ed in vera indi- « pendenza, cioè senza lavorare; questo stato rende l'uomo esente ed « immune dalla privazione e quindi dalla servitù universale, sorte co- « mune dei mortali. Colui soltanto che dal destino fu favorito in questo « modo è veramente nato uomo libero, giacchè soltanto egli è *sui juris*, « padrone del suo tempo e delle sue facoltà e può dire ogni mattina: il « giorno è mio. Per questa ragione la differenza tra colui che ha mille

« scudi d'entrata e colui che ne ha centomila è molto minore di quella « che corre tra il primo e colui che non ha nulla. La fortuna ereditaria « acquista un sommo valore, quando cade in mano ad un uomo il quale, « dotato di capacità intellettuali d'ordine elevato, segue tendenze in- « compatibili col lavoro pel pane quotidiano. Tale uomo ricevette dal « destino un doppio corredo e può vivere pel suo genio; ma egli com- « pensa cento volte il debito contratto verso l'umanità, effettuando cosa « che nessun altro potrebbe effettuare, e producendo qualcosa pel bene « ed anzi per l'onore comuni. Un altro in questa condizione privile- « giata con tendenze filantropiche saprà meritarsi la gratitudine del- « l'umanità. D'altra parte sarà un pigro spregevole colui che si tro- « va in possesso d'una fortuna ereditaria e non cerca in nessun modo, « neppure acquistando a fondo qualche scienza, di rendersi utile al- « l'umanità. »

« Questo ora è riservato al più alto grado di perfezione intellet- « tuale che noi al solito chiamiamo genio; il genio solo si occupa esclu- « sivamente dell'esistenza e della natura delle cose, per poi esprimere « i suoi concetti profondi, secondo la propria inclinazione, per mezzo « dell'arte, della poesia e della filosofia. Per uno spirito di questo ge- « nere il commercio non interrotto con sè stesso, co' suoi pensieri e colle « sue opere è un bisogno urgente. Ad esso è cara la solitudine, e l'ozio « è il suo bene maggiore; il resto non gli è indispensabile, anzi talvol- « ta gli è gravoso. Di tal uomo soltanto possiamo dire con ragione che « abbia in sè stesso il suo punto di gravità. Così si spiega perchè queste « persone tanto rare, anche se hanno il miglior carattere del mondo, « non mostrano per gli amici, per la famiglia e pel bene comune quella « simpatia ardente ed illimitata di cui dispongono tanti altri; giacchè « dopo tutto possono consolarsi d'ogni cosa finchè hanno sè stessi. In « loro vive un elemento d'isolazione tanto più attivo quanto meno gli « altri possano dar loro soddisfazione; questi altri uomini, essi non li « considerano interamente come loro pari; e dal momento che comin- « ciano a vedere che tutto a loro è eterogeneo, prendono l'abitudine di « camminare in mezzo agli uomini, come se questi fossero esseri da loro « diversi; nei loro pensieri ne parlano come di terze persone, dicendo: « *essi, loro,* e mai *noi*...

« Un uomo munito di questa ricchezza interiore non chiede al mon- « do esterno nulla all'infuori d'un dono negativo, cioè la libertà di svi- « luppare e di migliorare le sue facoltà intellettuali, di godere la sua « ricchezza interiore, vale a dire di essere interamente a sè in ogni gior- « no, in ogni ora e durante tutta la sua vita. Quando un uomo è desti- « nato a lasciare l'impronta del suo intelletto all'intera razza umana, « egli non può conoscere che una sola gioia, cioè quella di vedere le « sue facoltà riconosciute e di trovarsi in grado di compiere l'opera « sua; oppure un rammarico e cioè d'esserne impedito. Ogni altra cosa

« è insignificante; e infatti troviamo che in tutti i tempi le menti più « elevate abbiano pregiato sopra ogni altra cosa l'ozio, ed il valore di « quest'ozio equivale appunto al valore dell'uomo stesso. »

Volentieri Schopenhauer citava questa massima di Shenstone: la libertà è un cordiale più fortificante del Tokay.

Pieno dei più cupi presentimenti egli si portò con fretta in Germania. Grazie alla sua energia e alla sua diffidenza d'ogni professione, riuscì a salvare la maggior parte della propria sostanza. Sua madre non volle prendere consiglio, e quando venne la catastrofe finale essa ed Adele rimasero quasi senza un centesimo.

Questo incidente dimostra che Schopenhauer non era filosofo *gauche* e poco pratico; egli certamente non avrebbe inciampato, guardando ed ammirando le stelle; al genio egli univa il senso pratico, una combinazione molto rara, la cui origine egli faceva risalire a suo padre negoziante. Ed è questa qualità che fa di Schopenhauer il vero filosofo pei bisogni d'ogni giorno, lasciando da parte il suo pessimismo. Egli aveva vissuto nel mondo e non era uno di quegli studiosi che vivono rinchiusi nel loro studio; egli conosceva i bisogni e le richieste del mondo i suoi aforismi ed assiomi non sono troppo elevati per essere messi in pratica, oltrechè sono esposti in linguaggio chiaro ed intelligibile ed esprimono spesso le percezioni d'ogni mente che pensa.

Though man a thinking being is defined,
Few use the great prerogative of mind;
How few think justly of the thinking few;
How many never think, who think they do.

Sfortunatamente il loro numero è infinito ed a loro non occorre nè filosofo, nè poeta, nè artista; gl'istinti sono per loro nella vita una guida sufficiente.

CAPITOLO SETTIMO

Gli anni di sconforto

Sebbene fosse stata insignificante la perdita sostenuta da Schopenhauer, tuttavia questo avvenimento aveva scossa la sua fede nella sua esistenza assicurata, e questo incidente, unito al suo timore naturale di ogni male possibile, fece un'impressione potente sulla sua mente. Per mettersi al sicuro d'ogni altra catastrofe più seria, egli decise di mettersi in qualche carriera. Naturalmente pensò all'insegnamento nel quale il suo amore per le cose teoretiche avrebbe trovato sfogo. Tuttavia non gli occorse ancora il pensiero di farsi una professione della filosofia.

« Modellare la filosofia secondo il desiderio di coloro che si trovano « al potere, farne lo strumento dei loro progetti, per ottenere danaro « ed impieghi sembra a me l'atto d'una persona che riceve il sacramen- « to per soddisfare la fame e la sete. »

Era questa una freccia all'indirizzo di Hegel.

Dopo alcune deliberazioni egli scelse Berlino come la città in cui avrebbe cominciato il suo nuovo modo di vivere, ed ivi si recò nella primavera del 1820. Qui nella capitale morale della Prussia, in mezzo a studiosi più maturi e più attempati, egli sperava di trovare uditori e simpatia. Non dubitava che il suo stile popolare e la celebrità della sua opera *Il Mondo come Volontà e Rappresentazione* avrebbero appianato le difficoltà preliminari, e che fra poco egli avrebbe potuto occupare qualche cattedra universitaria. Egli non aveva aspettato un successo istantaneo e generale per *Il Mondo come Volontà e Rappresentazione;* un tale successo lo avrebbe fatto dubitare del valore dell'opera sua, ma non si era immaginato che potesse trovare minore attenzione che il trattato sulla *Quadruplice Radice*. Epppure così fu. Pochissimi soltanto ne parlarono, e questi lo fecero in modo favorevole. Jean Paul, nel suo linguaggio mistico e poetico ne scrisse:

« E' un'opera filosofica ardita, piena di genio profondo e pene- « trante, la quale talvolta schiude degli abissi senza fondo, abissi che « non si possono scandagliare e che rassomigliano ai laghi tristi e privi

« di sole della Norvegia, circondati da un baluardo di roccie sporgenti: « non vi si riflette che la luce delle stelle e la superficie non viene mai « sfiorata da un uccello, nè turbata da alcun moto delle onde. »

Schopenhauer passò a Berlino due anni, cercando invano d'attirare degli uditori. Odiava quella città e l'atmosfera morale e fisica che vi spirava.« Vi si vive come in una nave in alto mare; tutto è raro, tutto « è caro e difficile a procurare; il nutrimento è asciutto e scarso, men- « tre vi sono più truffatori e birboni che nel paese ove cresce il cedro. « Non soltanto questi ci costringono ad una prudenza ed a una vigilanza « che stancano, ma anche fanno sì che altri ai quali siamo sconosciuti « sospettano in noi delle cose a cui non abbiamo mai pensato neppure « in sogno. »

La società della capitale prussiana gli sembrava ugualmente detestabile; i vestiti e la pedanteria dei suoi fratelli in filosofia gl'inspiravano avversione; egli si sentiva bene soltanto in compagnia di signori educati ed aristocratici, ed anche questi, coll'andar del tempo, lo trovarono sempre meno accessibile; l'insuccesso faceva traboccare l'amarezza e lo sprezzo, che egli nutriva contro gli uomini.

Molte circostanze concorsero ad impedire che le sue lezioni diventassero popolari. Hegel e Schleiermacher avevano allora raggiunto l'apice della loro celebrità e insegnavano dottrine del tutto opposte a quelle di Schopenhauer e più affini al carattere debole d'un'epoca stanca dalle guerre, di un'epoca che aveva cominciato coll'entusiasmo e terminava nella disperazione, lasciando la nazione in uno stato di confusione e d'irrequietezza politica. Corrispondevano meglio ai requisiti di quel tempo i miti sofismi, che la teoria inesorabile di Schopenhauer, il quale si sentiva più innanzi della sua generazione ed insegnava come scriveva, cioè dall'altezza a cui egli stesso era giunto, dimenticando che il suo uditorio non gli teneva dietro e che egli avrebbe dovuto condurlo gentilmente per i passi che da lui lo separavano; quelle menti ordinarie non potevano fare il *salto mortale* del genio. Per rendersi popolare e quindi utile, egli avrebbe dovuto degnarsi di studiare lo spirito del suo tempo, spirito, nettamente accentuato, sebbene sprezzevole e ristretto; fornito della conoscenza del suo tempo egli avrebbe dovuto uniformare il suo linguaggio al livello intellettuale dei contemporanei e condurre questi a poco a poco all'intendimento di verità elevate. In questo modo egli avrebbe potuto rialzare il livello intellettuale di allora. Ma egli non sapeva chinarsi tanto basso, la sua mente altera, il suo genio non erano di quelli che sanno piegarsi alle esigenze. Voleva rifare, rinnovare, non partendo dall'interno, ma attaccando la superficie; voleva essere nel mondo intellettuale un rivoluzionario di quella specie che egli in politica sommamente detestava. Non c'era da meravigliarsi quindi, se non ebbe successo. L'opinione pubblica, per stupida che sia, si forma sempre sopra una sana base di senso comune e s'accorge degli spropositi sensa vedere, però, con pre-

cisione gli errori che ne sono la causa. Non si può dire che Schopenhauer non abbia avuto coscienza di questo fatto: nondimeno egli dava sempre del capo nel muro, ma il muro era troppo duro per cedere. S'aggiunga a tutto questo che non risparmiava mai i sentimenti degli altri. Leggendo il suo esordio, capiremo un'altra volta che non poteva aver successo.

« Tosto dopo che Kant ebbe suscitato un risveglio del vero zelo « per la filosofia, sorsero dei sofisti i quali, *invita Minerva*, cominciarono per istancare la facoltà di pensare della loro epoca con un mondo di discorsi ora chiassosi, ora barbari, ora misteriosi; poi lo detrassero dalla filosofia e screditarono gli studî. Ma sorgerà un vendicatore, il quale, armato di potenza maggiore, renderà alla filosofia tutti gli onori che le spettano. »

Questo significava gettare il guanto non solo a Hegel, ma a tutti quei lumi secondarî, più o meno importanti, che brillavano intorno a lui. Senza voler negare l'onestà intransigente, il coraggio e l'amore della verità astratta che gli ispiravano queste parole, bisogna confessare però che esse danneggiarono appunto la causa che Schopenhauer desiderava promuovere. Egli avrebbe potuto nascondere un po' la luce della sua verità senza far danno nè a questa verità stessa, nè a lui, e forse con profitto di quelli che egli desiderava soccorrere. Osservazioni come la seguente erano forse adatte a conquistargli la simpatia?

« Uomini come Fichte, Schelling, Hegel, dovrebbero essere esclusi « dalle file dei filosofi, come un giorno i mercanti e gli usurai furono « scacciati dal tempio. »

« La filosofia di Hegel è appunto calcolata per la sapienza specio- « sa che parla *ex cathedra*, giacchè invece di pensieri reca parole, ed i « ragazzi hanno bisogno di copiare parole e di portarle a casa; pensieri « a loro non occorrono.

Aggiungete a questo che i risultati di quella filosofia non sono « in nulla differenti dagli assiomi della religione naturale, che tutti « hanno succhiata col latte della madre e che volontieri ritrovano in un « amasso di parole ed espressioni tortuose, vistose e pretenziose. *Nihil* « *novum sub sole!* La stessa ciarlataneria che cerca di impressionare « la mente col nonsenso che fu introdotta dai seguaci di Schelling e « stata descritta accuratamente da Giordano Bruno, Opere, Vol. II, « pag. 282. Un motto conveniente per gli scritti di Hegel sono queste « parole di Shakespeare: Quello che i pazzi dicono, ma non pensano « (*Such stuff as madmen tongue and brain not* — *Cymbeline*, atto V, « sc. IV. »

L'opposizione di Schopenhauer contro la religione esistente poi lo mise in conflitto colle autorità, che facevano il possibile per impedire che l'incredulità si mostrasse in piena luce del giorno. D'altronde, se la serietà innata e caratteristica del nostro filosofo non fosse una ga-

ranzia sufficiente per provare che egli soprattutto voleva propagare la verità, ne farebbe fede lo schizzo diligentemente elaborato delle sue lezioni.

E' tuttavia un fatto strano che assolutamente nessuno degli studiosi si sentisse attirato dallo stile ammirabile di Schopenhauer e dal suo modo chiaro e preciso di esporre le sue idee; che non sorgesse nessun partito, per quanto ristretto, che avesse reso omaggio all'originalità eloquente e alla fede in sè stesso mostrata dal filosofo. Questo fatto è una prova quanto fosse deserto il campo intellettuale in cui il nostro filosofo voleva farsi strada; e questo fatto dovrebbe coprire d'un velo compassionevole l'asprezza sempre crescente di Schopenhauer. Era duro in verità di vedersi escluso dal campo di battaglia per chi giungeva munito di tutte le armi, colla mano pronta, col cuore ardito.

Il fiasco non fece che aumentare in Schopenhauer la stima di sè stesso.

« Platone, quanto fu esso stimato dai suoi contemporanei?)» domandava egli con tuono sarcastico.

« I miei contemporanei, negligendo interamente l'opera mia ed « esaltando invece quello che è mediocre e cattivo, hanno fatto tutto « quanto potevano per scuotere la mia fede in me stesso. Ma fortunata- « mente non vi sono riusciti, altrimenti avrei smesso di lavorare; ap- « punto come avrei dovuto fare, se fossi stato obbligato di guadagnarmi « la vita col lavoro. »

Però più l'aula delle sue lezioni diventava deserta, più egli si fece aspro ed amaro. Berlino, la sua polvere, il suo bagliore, la cattiva vita che vi si faceva, gli sembrarono sempre più detestabili, quando avvenne un fatto che ne avrebbe reso spiacevole il soggiorno anche a persona meno predisposta alla misantropia. Egli viveva in appartamenti ammobigliati e le sue ostesse lo tormentavano e lo spogliavano, come tormentavano e spogliavano anche mortali inferiori a Schopenhauer, il quale odiava ogni disturbo e sprezzava le chiacchiere inutili. Con orrore egli scoprì che un'amica della sua padrona di casa aveva l'abitudine di prendere il caffè colle amiche — costume che hanno tutte le donne tedesche le quali si riuniscono per chiaccherare e dir male di tutti gli assenti — nella *di lui* anticamera, cioè nel vero atrio del tempio sacro alla filosofia. Acciecato dall'ira egli ruvidamente afferrò la donna e la spinse fuori della porta. La poveretta cadde sul braccio destro e rimase gravemente ferita, in modo che ella si dichiarò incapace di guadagnarsi da vivere d'ora innanzi. La cosa passò al tribunale. Schopenhauer caldamente si difese, dicendo e provando che la sua abitazione era stata invasa. Ma egli perdette la causa e rimase condannato a mantenere quella donna, vita sua durante. La buona vecchia godeva d'una costituzione robusta ed illustrò il proverbio sulla longevità di quelli che godono d'una rendita a vita. Il colera stesso lottò invano

con ella, che rimase sulle spalle di Schopenhauer per più di vent'anni. Quando finalmente essa lasciò questo mondo il filosofo scrisse sul di lei certificato di morte: *Obit anus, abit onus.*

Appena terminata la causa, Schopenhauer « scosse dagli stivali la polvere di Berlino » e tornò in Italia, contento di lasciare la Germania e la sua atmosfera tediosa. Attraversò le Alpi questa volta con speranze più scarse e con uno sprezzo maggiore per gli uomini e per la vita.

« Vi sono nel mondo molti bei paesaggi, ma la *staffage* è ovunque « scadente e perciò non dobbiamo fermarci sopra questa », così scrisse egli a Vevey. Paragonava molto bene la Svizzera ad un genio grande e bello, ma sterile.

Nulla si sa intorno a questo secondo viaggio di Schopenhauer in Italia. Pare che ne tornò nell'estate 1823, giacchè alcune annotazioni dei suoi memoriali sono datate da Monaco in Baviera, giugno 1823. Visitò il Salzkammergut e tornò a Dresda nel 1824, ove passò alcun tempo. Prevaleva nel mondo scientifico sempre quella indifferenza ostinata riguardo alla grande opera di Schopenhauer. Questi l'attribuiva a malevolenza nata da ignoranza; intanto la sua malinconia si accrebbe fino alla mortificazione. Aveva dato un'opera grande ed immortale ad un mondo ingrato, che non voleva neppure prenderla in considerazione: non voleva più scrivere. Ma, lo dice egli stesso:

« Un uomo dotato d'alto intelletto, oltre la vita individuale ed a « tutti comune, mena un'altra vita puramente intellettuale consisten- « te in progresso e sviluppo continuo non soltanto delle cognizioni, ma « anche del comprendere e del percepire. Questa vita è intangibile per « ogni casualità che può toccare la persona, fino a che ben inteso questa « casualità non distrugga la sua possibilità di funzionare; perciò questa « vita rende l'uomo di genio superiore ai mutamenti della fortuna. »

Schopenhauer era una di quelle persone; l'indignazione non poteva in lui vincere la ragione, e tosto la sua attività mentale ricominciò a lavorare pel bene dell'umanità. Riprese le traduzioni, ed entrò in trattative per volgere in tedesco le opere di Hume. Esisteva tra questi due filosofi una certa affinità d'intelletto ed anche di disgrazie patite; giacchè i primi sforzi di Hume pure erano stati condannati all'oscurità.

« In ogni pagina di Davide Hume, s'impara più che nelle opere « filosofiche di Hegel, Herbart e Schleiermacher riunite », così scrive Schopenhauer nella terza edizione del suo libro *Il mondo come Volontà e Rappresentazione*, lodando altamente la *Storia naturale della religione* ed i *Dialoghi sulla religione naturale.*

Attribuiva un'importanza speciale ai dialoghi, perchè offrono nuove prove della misera condizione del mondo e dell'assurdità delle idee ottimistiche, sebbene queste prove siano dedotte da premesse differenti dalle sue. Il progetto fu poi da lui abbandonato, il che per la Germania è certamente un danno, giacchè le prove che egli diede della sua

capacità come traduttore dimostrano che egli, in questo senso, era dotato di attitudini eccellenti. Una prefazione che egli intendeva premettere a quella traduzione e che fu da lui scritta a Dresda nel 1824 riflette assai bene lo stato mentale del filosofo.

PREFAZIONE ALLA TRADUZIONE DELLE OPERE DI HUME.

« Appena m'arrischio di sottomettere all'intelligente pubblico fi-
« losofico della Germania odierna questa nuova traduzione delle opere
« filosofiche popolari di Hume, perchè questo pubblico dalla sua altezza
« considera con isprezzo evidente non soltanto i filosofi francesi, un
« tempo famosi, come D'Alembert, Diderot, Voltaire, Rousseau, ma
« non pregia neppur molto quelli inglesi degli ultimi secoli.

« Nè vi può essere dubbio che Hume si sarebbe risparmiato il distur-
« bo di comporre lunghe discussioni e dialoghi, con argomenti scettici
« per combattere le verità principali della religione naturale e per poi di-
« fenderle di nuovo, sforzandosi di pesare il *pro* e il *contro* e di dare in
« questo modo una base solida alla fede in queste cose, — egli si sa-
« rebbe risparmiato tutto questo lavoro, se la brillante scoperta filoso-
« fica dei giorni nostri fosse già stata fatta all'epoca sua. Parlo della
« scoperta che il capire proviene dal percepire e che è quindi la facoltà
« di percepire, ed in ispecie quella di percepire le rivelazioni di cose
« trascendentali e divine, la quale dispensa dalla necessità di riflettere
« e di ragionare su questi argomenti. Perciò ammetto che non offro ai
« miei contemporanei filosofici questa traduzione come un libro per
« istruirsi, ma soltanto come un mezzo di misurare meglio la propria
« grandezza, il proprio livello elevato, ed affinchè possano meglio ap-
« prezzare l'uno e l'altro.

Zu sehen wie vor uns ein weiser Mann gedacht,
Und wie wir's denn zuletzt so herrlich weit gebracht (1).

« Lo stesso vale per il suo modo di esprimersi. Senza dubbio, se
« Hume avesse avuto la fortuna di vivere fino alla nostr'epoca filosofica,
« egli avrebbe corretto il suo stile; avrebbe messo da parte le sue espres-
« sioni chiare, precise, vivaci, a lui naturali, e si sarebbe sforzato di
« stendere un velo di oscurità misteriosa sui suoi scritti. Per mezzo di
« periodi pesanti, di espressioni fuori di posto ed inopportune, di paro-
« le formate arbitrariamente, egli prima avrebbero meravigliato e stuz-
« zicato i suoi lettori, i quali poi continuando a leggere avrebbero am-
« mirato come fosse possibile leggere tanto senza cavarne una sola idea,

(1) E' abbastanza strano che Schopenhauer sbaglia due volte in questa piccola citazione dal Faust. Il testo originale ha « schauen » e non « schen » « dann » e non « denn ». Per disarmare i critici mi regolo sul consiglio del capitano Cuttle: « quando l'hai trovato, fanne una nota.» **(Nota dell'Autrice).**

« convincendosi naturalmente che l'autore abbia tanto più meditato « quanto meno il suo libro spinge alla meditazione. Quindi anche in que- « sto senso il lettore filosofico della nostr'epoca avrà la soddisfazione di « mandare indietro lo sguardo per contemplare con superba alterigia « questo corifeo di tempi andati.

« Passiamo ora a ciò che m'indusse ad intraprendere questo piccolo « lavoro.

« Sin dalla mia gioventù e dal mio soggiorno in Inghilterra, la « lingua inglese mi è diventata familiare; ed ho molto tempo libero, « considerandomi esente dall'obbligo di comunicare i miei propri pen- « sieri; giacchè l'esperienza ha avverato ciò che avevo previsto e pre- « detto, che cioè, i miei pensieri non troverebbero lettori fra i miei con- « temporanei. »

Nel 1825 Schopenhauer tornò a Berlino ed aprì nuovamente un corso di lezioni, che però non fu affatto frequentato. Si ritirò sempre più in sè stesso, masticando nella solitudine il suo sprezzo ed i suoi rancori; leggeva, studiava con ardore per la propria soddisfazione e non per quella del mondo. Si occupava in quegli ultimi anni passati a Berlino dello studio della lingua spagnuola, e dopo essersene impadronito sufficientemente, tradusse l'opera di Baldassare Gracian: *Oraculo manual y arte de prudencia*, traduzione che fu pubblicata dopo la sua morte. Il Codice di vita composto da questo gesuita vanitoso, intelligente e spiritoso, il quale nascondeva le sue opinioni mondane dietro il nome di suo fratello Lorenzo, era specialmente adatto ad interessare il nostro filosofo.

Gli esecutori del suo testamento hanno fatto bene di pubblicare questa traduzione, giacchè sono troppo poco conosciute le opere di Gracian.

Scorse qualche tempo, e Schopenhauer si sentiva sempre schiacciato sotto l'istesso negletto. Pensava a lasciare Berlino; non per istabilirsi presso qualche altra università (a ciò non avrebbe mai saputo piegarsi), ma per voltare le spalle a questa città spiacevole ed a trasferirsi in un clima più gradevole. L'ultima spinta gli venne data, quando nel 1831, Berlino fu invasa dal colera. Schopenhauer fuggì (1).

Il solo pensiero d'una malattia contagiosa lo rendeva nervoso all'estremo; era una tendenza che aveva ereditata da suo padre e che deplorava profondamente; la combatteva con accanimento, ma invano. Di quando in quando gli venivano quegli accessi di terrore cieco a cui non gli era possibile resistere. Così egli fuggì da Napoli, quando vi scoppiò il vaiuolo; così a Verona era perseguitato dall'idea che avesse

(1) E' un fatto strano che questa prima invasione del colera uccise un altro filosofo; questa vittima fu Hegel, che Schopenhauer bersagliava con preferenza.

pizzicato del tabacco avvelenato. Essendo giovane temeva i processi; per degli anni interi temeva d'essere chiamato davanti alle assise per causa della sua antica padrona di casa; quando era studente credeva di essere tisico. Questi accessi di panico, aumentati dalla sua immaginazione vivace, erano per lui un'afflizione assai grave. Sotto queste condizioni egli rivolse la sua attenzione alla Germania del Sud e scelse come residenza Francoforte sul Meno unicamente per la riputazione della salubrietà di questa città, che era sempre risparmiata dalle epidemie; il vitto poi vi era buono, gli abitanti vi avevano qualche nozione di conforto, ed il clima di Francoforte era, secondo Schopenhauer, per Berlino, quello che Milano è per Francoforte.

Non lo respinse la definizione che sua madre aveva data di questa città, definizione vera fino a questo giorno: « E' troppo grande per « essere una città piccola, troppo piccola per essere una città grande, « ed insomma non è che un nido per le chiacchiere. »

Durante gli ultimi anni che Schopenhauer passò a Berlino, egli fece la conoscenza di Alessandro di Humboldt, per la cui riputazione egli sentiva un profondo rispetto, ma la cui personalità fu per lui causa d'una delusione. « Trovai soltanto un gran talento ove cercavo il genio, « *scientia*, ove aspettavo *sapientia* ». Pare anche che egli abbia conosciuto Chamisso, giacchè ricorda le ripetute esortazioni del poeta di non dipingere troppo nero il diavolo, chè basterebbe dargli un buon colore grigio. Ma il nero già si era tinto in grana, e simile al satana di Byron:

Where he gazed, a gloom pervaded space.

Non era ancora stabilito a Francoforte da molto tempo, quando fu invaso da un umore così cupo, che per delle settimane intere non poteva essere indotto a dire una parola. Il suo medico imperiosamente gli ordinò di cambiare residenza, e Schopenhauer si trasferì nella vicina città di Mannheim, ove stette un anno intiero. Non è molto probabile che questa città monotona e costruita matematicamente abbia potuto rallegrarlo; all'infuori dell'eccellente teatro, non vi era distrazione alcuna. Sul principio del 1833 egli decise di tornare a Francoforte; nel momento di muoversi egli fu colto da uno di questi inesplicabili accessi di panico. Però egli partì, e tornato a Francoforte non lasciò più questa città.

Quello che egli dovette soffrire in questi due anni, durante i quali aspettava che i suoi meriti fossero riconosciuti, si rivela da estratti dai suoi notiziari.

« La fredda indifferenza colla quale fui accolto m'avrebbe fatto « dubitare di me e di tutto quanto ho fatto; fortunatamente vidi, nello « stesso tempo, quello che non ha valore, quello che è assolutamente « cattivo e privo di senso, esaltato come eccellente e sublime, come il « culmine della sapienza umana. Allora mi ritrovai e rimasi soddisfatto,

« riconoscendo che Byron ha ragione quando, parlando del successo, « dice: quelli che fanno furore mi consolano del proprio fiasco.

« Il tempo che scorre tra la pubblicazione d'un libro ed il riconoscimento dei suoi meriti, dimostra di quanto l'autore abbia preceduto « la sua epoca; può darsi che sia la radice quadrata o magari cubica di « questo, può darsi anche che sia il tempo che il libro abbia a vivere.

« Ho alzato più alto di chiunque venne prima di me, il velo che « copre la verità. Ma vorrei vedere l'uomo che potesse vantarsi d'avere « una massa di contemporanei più miserabili dei miei.

« L'indifferenza con cui fu accolta l'opera mia prova o che io sono « indegno del mio tempo, o che il mio tempo è indegno di me. Nell'uno « e nell'altro de' due casi non si può dire altro che: il rimanente è « silenzio.

« Nel periodo che corre tra Kant e me non v'è filosofia, ma sol« tanto ciarlatanismo universitario. Chi legge questi scribacchiastri perde « il tempo che spende in tale lettura.

« Potrebbe una mente grande avere raggiunta la sua meta, ed avere « creato un'opera durevole, se avesse scelta come guida l'opinione ver« satile del pubblico?

« Il mio desiderio di partecipare nelle discussioni filosofiche del « giorno non è maggiore che di scendere in istrada per mischiarmi nelle « colluttazioni del volgo.

« La vita scorre rapidamente e voi siete lenti a capire; quindi io « non vivrò a godere della mia riputazione, ed il mio compenso è per« duto.

« Colui che sta sopra un'altezza inaccessibile agli altri, deve scen« dere verso di loro, se non vuole rimanere solo.

« Sentiamo spesso parlare della repubblica delle lettere, mai della « repubblica del genio. In quest'ultima, però, avviene che un gigante « chiama un altro, nell'andare dei secoli; non badano al mondo dei nani « che si muove al di sotto di loro, che non sente se non un suono con« fuso ed appena si accorge che qualcosa sta per sopraggiungere. Questi « nani fanno un mondo di buffonate con molto rumore, si adornano con « quanto i giganti lasciano cadere, proclamano degli eroi, che sono nani « anch'essi, e fanno altre cose di questo genere, mentre gli spiriti gi« ganteschi da tuttociò non si lasciano disturbare e continuano la loro « conversazione elevata.

« Studiate per acquistarvi un'idea completa e logica dello sprezzo « che meritano gli uomini in generale, e i vostri contemporanei e gli « scienziati tedeschi in particolare; e allora non verrete mai nel caso « di tenervi nella mano l'opera vostra, domandandovi: Sono pazzo io « od è pazzo il mondo?

« Non vi è nulla di più raro d'una opinione originale, ma non dob« biamo affatto cercarla presso gli scienziati di professione. Lo spazio

« ristretto della loro testa è empito di cose tradizionali, a cui ogni pen-
« siero originale e nuovo sembra pericoloso. Che cosa deve aspettare
« l'uomo, destinato a meritare la sua riputazione con un pensiero ori-
« ginale, da coloro che non seppero mai pensare da sè, che cercano di
« supplire a questa mancanza colla scienza tradizionale, di cui sono i
« depositarî? Dobbiamo sperare che ora stiano crescendo giovani spre-
« giudicati, e che vi siano delle eccezioni? Le eccezioni non sono che per
« le eccezioni, ed in un mondo di canaglie come questo nostro, bisogna
« vivere in modo eccezionale ».

CAPITOLO OTTAVO

Il suo soggiorno a Francoforte

Questo trasloco fa epoca nella storia di Schopenhauer. Da questo tempo in poi egli visse da eremita dedicato allo studio, alla vita solitaria in modo da attirarsi nomignoli come questo: *il pazzo eccentrico di Francoforte, l'ascetico moderno, il misantropo di Francoforte;* e finalmente, quando la sua riputazione cominciò a farsi strada, *il Sapiente*. Allora venne il tempo in cui la sua persona, che passava con passo frettoloso, era considerata come una delle curiosità della città; il tempo in cui il padrone dell'Albergo d'Inghilterra, ove pranzava, rispondeva a quelli che gli chiedevano se avesse ospiti reali: Sì, il dottore Schopenhauer.

Ma questi giorni erano ancor lontani quando il filosofo portò i suoi penati nella libera città dell'impero germanico, coll'intenzione di viverci *per* e non *con* la filosofia. Sosteneva che finora non gli fosse stato possibile di compatire la sprezzevole piccolezza dell'umanità; la misura morale ed intellettuale sproporzionata da lui applicata alla realità individuale confermò la sua idea sfavorevole della società. In lui il desiderio di comunicare cogli uomini non era meno forte che in altri. Era per lui una dolorosa delusione d'imbattersi poco o punto in animi simpatici, e questa delusione lo spinse nel silenzio e nel disgusto. Non ostante le sue aspre parole però, il suo cuore era sano; non vi fu mai nessuno più pronto di lui a porgere aiuti agli infelici e disperati. Amministrava la sua sostanza colla massima prudenza ed accortezza in modo che alla sua morte aveva quasi raddoppiato il suo capitale. Credeva che la prodigalità fosse un vizio più biasimevole dell'avarizia, tuttavia non era sordido. Per molti anni egli soccorse i suoi parenti diventati poveri, e la miseria vera non faceva mai invano appello alla sua carità. Riteneva per base d'ogni moralità l'amore del prossimo, ed a questo egli riduceva ogni virtù. La sua morale quindi si trovò in concordanza con quella del nuovo testamento e poteva essere definita come la espressione scientifica di questa. La sua simpatia, non fermandosi all'uomo, andava fino all'animale; ed egli fu uno dei primi che in Ger-

mania fecero rilevare gli obblighi dell'uomo verso gli animali. Secondo lui il riconoscimento della parentela esistente tra l'uomo e l'animale era venuta dall'Asia ed egli si sentì esasperato, quando seppe che si erano spediti in Asia dei missionari sotto il pretesto di predicare la religione dell'amore ad un popolo che ne conosceva e praticava meglio di noi gli obblighi ed i doveri. Si sarebbe sentito invaso dall'orrore, se avesse conosciuto l'ultimo *dictum* del papa: che l'uomo non ha verso gli animali alcun obbligo. Egli avrebbe volentieri proibito di mangiare la carne degli animali, se non avesse riconosciuto che il nostro clima richiede tale nutrimento. Secondo la sua teoria l'uomo in principio era nero e desiderava vivere nel sud, ove si può vivere di legumi. I bisogni della civiltà lo spinsero verso il nord, che fece imbianchire la sua pelle e lo rese carnivoro. Ma, continuava il nostro filosofo, se dobbiamo vivere della carne dei nostri fratelli quadrupedi, non possiamo almeno procurare a loro una morte facile per mezzo della cloroforma? Fra le glorie degl'Inglesi egli annoverava la Società formatasi per prevenire il trattamento crudele degli animali; fu in Germania uno dei propugnatori più energici di progressi simili. Quella mancanza di riguardo verso la creatura muta, egli la designava come un errore ebraico trasportato nella religione cristiana.

Il suo odio per l'elemento ebraico non era meno forte di quello del suo maestro Kant; rimproverava agli Ebrei di essere ottimisti incorreggibili, ed a questa loro qualità egli attribuiva l'ottimismo di Spinoza, ed il *vivere, agere, secum utile quaerere* di questo filosofo: « Gli « Ebrei, diceva, sono più allegri, in generale, di tutti gli altri popoli, « non ostante la grave oppressione che subiscono; sono una nazione gio- « iosa e piena d'amore per la vita. Spinoza era sempre allegro e di buon « umore ». E' questa una cosa molto discutibile ma Schopenhauer vi si attacca con ostinatezza e nei suoi scritti vi ricorre sempre. Soltanto dopo che fossero sradicate quelle teorie ebraiche e che il popolo avesse capito la sua affinità cogli animali, si potrebbe, secondo lui, sperare che cessasse la crudeltà verso le creature inferiori.

« Quando stavo studiando a Göttinga, dice nei suoi *Parerga*, « Blu- « menbach ci parlò seriamente, nel corso di fisiologia, degli orrori della « vivisezione e ci spiegò quanto questa fosse cosa crudele e terribile, « esortandoci a servircene di rado e soltanto per esperimenti importanti « e di vera ed immediata utilità pratica. Poi la vivisezione dovrebbe « sempre avere luogo in pubblico, dinanzi ad un grande uditorio, e dopo « invito a tutti gli studenti di medicina, affinchè questo sacrifizio cru- « dele fatto sull'altare della scienza avesse la maggiore utilità possi- « bile. A' tempi nostri ogni dilettante di chirurgia crede gli sia lecito « di far subire agli animali le maggiori crudeltà nella sua camera di « tortura, per decidere problemi da molto tempo spiegati ed esposti in « libri che egli è troppo pigro o troppo ignorante per leggere. I nostri

« dottori non hanno più la coltura classica di prima, che dava loro una « certa elevatezza umanitaria. Ora si recano all'università il più presto « possibile per impararvi la chirurgia onde potere prosperare sulla « terra ».

Sin da principio a Francoforte Schopenhauer rimase più estraneo alla società che in altre città, e ciò non sorprenderà nessuno che conosca « le condizioni sociali così aride di quella città poco intelligente, che non « isparirono neppure addesso ove la città non forma più che un punto in un grande intero. Ai tempi di Schopenhauer Francoforte era città indipendente ed autonoma: superba, presuntuosa, concentrata in sè stessa e dedita all'acquisto di ricchezze. Vi spirava un'aria prettamente mercantile e poco adatta ad attirare un pensatore. Nondimeno Schopenhauer non rifiutò d'interessarsi alle questioni locali, quando meritavano interesse. Nel 1837 era stato formato un comitato per erigere un monumento a Goethe in questa sua città natìa. Schopenhauer fece un'accoglienza calorosa a questa idea e sottomise all'approvazione un progetto che non fu adottato, ma che però era eccellente. Egli sosteneva che gli uomini i quali hanno lavorato per la umanità con tutte le loro forze, col cuore e colla testa, con ogni loro membro, come i sovrani, generali, uomini di Stato, oratori, riformatori, dovrebbero essere presentati al pubblico interi con tutto il loro corpo; mentre i poeti, filosofi e scienziati, che avevano servito soltanto col capo dovessero essere onorati soltanto con busti. Per appoggiare la sua opinione, egli citava gli antichi. Credeva anche conveniente di porre questi busti in luoghi ritirati e non molto frequentati. Un'altra sua proposta, d'indicare la casa di Goethe con una tavola, fu adottata.

Intanto la sua vita esteriore entrò in un binario da cui non uscì più. Il suo amico, dottore Gwinner, ce la descrive simile a quella del suo maestro Kant, sebbene meno ascetica.

Schopenhauer era favorito d'una sana costituzione, e nulla mai venne ad interrompere l'adempimento metodico delle regole che egli stesso si era imposte, dopo averle riconosciute profittevoli. Non si alzava volentieri molto presto, dicendo che chi lavora col cervello ha bisogno di molto riposo. Nove ore erano uno spazio di tempo sufficiente e non troppo lungo per il sonno. Però egli conosceva il valore delle ore mattutine e non le sprecava nel sonno. Si alzava tra le sette e le otto del mattino, estate ed inverno, e prendeva un bagno freddo. Quando era vestito prendeva il caffè preparato da lui stesso. Era severamente proibito alla sua donna di casa di farsi vedere; credeva che ogni interruzione in quelle ore fosse pericolosa per il cervello, che egli paragonava ad uno strumento di musica appena accordato. In questo raccoglimento egli scriveva; prima dedicava al suo lavoro tutto il mattino, più tardi soltanto tre ore, dopo le quali soleva ricevere visitatori. Siccome facilmente dimenticava il tempo conversando, la sua donna di casa aveva

ordine di mostrarsi a mezzogiorno in punto, ed era questo pei suoi ospiti il segnale di ritirarsi. Dopo avere suonato il flauto per mezz'ora, egli si vestiva colla massima cura ed andava a pranzare alla *table d'hôte* dell'albergo d'Inghilterra. E sebbene egli facesse questo durante tutta la sua vita, egli non seppe mai riconciliarsi cogli svantaggi di questa abitudine: il rumore che facevano quelli che pranzavano con lui, lo strepito dei piatti, la servilità dei camerieri. Egli mangiava molto ed avrebbe potuto servire d'esempio alla teoria di sir Arturo Help, il quale osserva che i filosofi in generale hanno buon appetito. Kant e Goethe pure mangiavano molto, e Schopenhauer credeva che il consumo di forza ed il ricostituente devono essere proporzionati.

« Signore, disse un giorno ad un estraneo che lo osservava con at-
« tenzione, voi vi meravigliate del mio appetito? E' vero che mangio
« tre volte più di voi, ma ho anche tre volte lo spirito che avete voi ».

Secondo lui la conversazione durante i pasti era favorevole alla digestione; molte volte però egli doveva astenersi dalla conversazione per mancanza di degni compagni di tavola. Per molto tempo aveva avuto l'abitudine di porre accanto al suo piatto una moneta d'oro al principio del pranzo e di rimetterla nella borsa alla fine. Questo procedimento abbastanza strano suscitò la curiosità di coloro che lo avevano osservato. Lo interrogarono, ed il filosofo rispose: « Darò ai po-
« veri questa moneta d'oro il primo giorno che sentirò gli ufficiali di-
« scutere qualche cosa di più serio delle donne, dei cani e dei cavalli ».
Conversava volentieri e conversava molto bene. Quando era diventato più conosciuto, spesso la gente veniva a vederlo all'una alla *table d'hôte* del suo albergo e quando egli incontrava dell'intelligenza, egli volontieri si lasciava esaminare ed interrogare. Il dottore Gwinner racconta la impressione potente che egli ricevette, quando vide Schopenhauer per
« la prima volta. « Egli era la più evidente violazione della propria
« dottrina della nullità della vita intellettuale, giacchè egli era una
« personalità, quando parlava, e più egli approfondiva i suoi pensieri,
« più diventava individuale. Io ero molto giovane, quando lo sentii
« parlare per la prima volta. Gli sedevo accanto alla *table d'hôte* senza
« conoscerlo e senza sapere chi fosse. Egli stava spiegando i rudimenti
« della logica ad una persona qualunque, e mi ricordo tuttora della
« strana impressione che ricevetti vedendo parlare un uomo di a=a col-
« l'accento ed il contegno di chi parla d'amore coll'innamorata ».

Ma per quanto fosse occupato dalla conversazione o dalla meditazione, non dimenticava mai le cose della vita esteriore; se il suo cane aveva bisogno di uscire dalla stanza, egli balzava in piedi anche in mezzo al discorso più astratto per soddisfare il desiderio dell'animale e per poi riprendere il filo del suo pensiero.

Dopo il pranzo andava a casa, prendeva il caffè e riposava un'ora. Poi leggeva opere di letteratura più leggiera; la sera faceva la sua

passeggiata senza badare al tempo che facesse. Ogni volta gli era possibile, sceglieva vie solitarie nelle campagne; il tempo più cattivo soltanto poteva costringerlo a rimanere nei limiti della città. — Trovava la ragione di camminare presto, nell'assioma di Aristotile che la vita consiste nel moto. Nei *Parerga* egli dice che una passeggiata quotidiana di due ore è neccessaria alla salute, sopratutto di coloro che menano una vita sedentaria.

Era sempre accompagnato dal suo cane barbone bianco, chiamato Atma, cioè anima del mondo. Coll'andar del tempo questo cane fu tanto conosciuto quanto il suo padrone, ed i fanciulli che passavano dinanzi la stanza del filosofo dicevano: « Abbiamo visto il giovane Schopen- « hauer che guardava dalla finestra ». Camminando, Schopenhauer fumava, ma gettava sempre lo sigaro, quand'era mezzo consumato, ritenendo fosse malsano fumare la seconda parte già umida dello sigaro. Di quando in quando batteva il suolo col bastone, emettendo accenti inarticolati d'impazienza, senza guardare nè a destra nè a manca e senza riconoscere gli amici che passavano. In parte ciò proveniva dal miopismo: riteneva gli occhiali nocivi all'occhio, tesoro più prezioso dell'uomo, e li portava il meno possibile. Quando la gente nella strada gli faceva spazio, cedendo a sinistra, andava in collera. « Gl'imbecilli « non sanno neppure tenere la destra! » Ma anche queste inezie lo facevano riflettere, giacchè ricercava la ragione di tutte le cose grandi e piccole.

« Ad un Tedesco l'ordine, le regole e le leggi d'ogni genere sono « odiose; ha molta tenerezza per le sue inclinazioni individuali e pel « proprio capriccio, guidato più o meno dalla ragione secondo le fa- « coltà maggiori o minori della sua mente. Quindi dubito che un Te- « desco non imparerà mai quello che pratica ogni Inglese sia in In- « ghilterra, sia nelle colonie, cioè, di tenere sempre la destra, cammi- « nando per le strade ».

La sua noncuranza riguardo ai conoscenti che lo incontravano in istrada gli procacciò l'accusa d'essere scortese; il suo mormorare faceva sospettare che egli si burlasse di coloro che incontrava. Avendo saputo questo egli si fece il dovere di restituire il saluto ad ogni persona che dinanzi a lui si cavava il cappello, senza domandarsi se la conoscesse o meno. « Date al mondo quello che gli spetta in inchini », diceva. Ad ogni modo egli preferiva d'essere solo nelle sue passeggiate.

« Ah, vero, voi amate di passeggiare solo », gli disse un giorno un ufficiale dalla testa di legno. « Ebbene, ciò piace pure a me: andiamo « insieme. » L'orrore di Schopenhauer quando sentì questo discorso veramente da Irlandese fu grande. Egli bramava la solitudine per essere a contatto immediato colla natura e per osservare il di lei operato. « Ogni sito interamente incolto e selvatico, purchè sia abbandonato a

« sè stesso e risparmiato dalla mano dell'uomo, sarà ornato dalla na-
« tura nel modo più squisito.

« Essa lo adorna con piante, fiori, arbusti, e la grazia libera e na-
« turale, la disposizione incantevole di questi dimostrano con evidenza
« che non sono cresciuti sotto la guida del grande egoista ».

Schopenhauer sempre affrettava col desiderio la venuta della primavera e salutava come i precursori di questa stagione i pioppi chiusi dei nocciuoli. Egli li raccoglieva, li metteva nell'acqua tiepida affinchè si aprissero presto e poi spargeva sul suo tavolo i pollini. Talvolta egli concedeva ai suoi discepoli di accompagnarlo in queste passeggiate. Uno di essi ci ha serbato il ricordo di una, ove egli camminava sotto il sole cocente del mese di luglio, cercando di raccogliere ogni gemma cadente dalle labbra di Schopenhauer che discorreva di filosofia, e di non soccombere all'azione unita del sole e della filosofia. I soggetti pei discorsi filosofici venivano forniti da qualsiasi incidente esteriore, per esempio dall'andatura della gente che passava e che Schopenhauer contraffaceva a perfezione. Gli dispiaceva un modo di camminare presuntuoso: lo connetteva colle funzioni della mente.

« Fisiologicamente è un fatto notevole che la preponderanza della
« materia cerebrale sul midollo e sui nervi (la quale, secondo la teoria
« ingegnosa di Sömmering è l'indicatore più accurato del grado di
« intelligenza così negli uomini come negli animali) accresce anche
« immediatamente la mobilità ed agilità delle membra, giacchè per la
« grande disparità di proporzione diventa più accentuata la dipendenza
« dal cerebello di tutti i nervi motori. Inoltre il cerebello, vero diri-
« gente dei movimenti, ha una parte nella completezza qualitativa di
« una grande cervello; così in seguito al concorso d'entrambi, tutti i
« movimenti volontari acquistano maggiore delicatezza, velocità ed
« agilità. Dalla concentrazione del centro d'ogni attività nasce quello
« che Lichtenberg loda in Garrick, cioè che questo attore pareva essere
« presente in ogni muscolo del proprio corpo. Così la lentezza nei mo-
« vimenti del corpo accenna anche ad una lentezza nei pensieri del-
« l'uomo e va considerata (appunto come l'insensibilità del viso e l'e-
« spressione stupida) come segno della mancanza d'intelligenza nei po-
« poli e nelle nazioni. Un altro sintomo di questo connesso fisiologico
« si trova nel fatto che molte persone, quando la conversazione comin-
« cia ad interessarli, sono immediatamente obbligate a fermarsi giac-
« chè, appena il loro cervello ha da connettere alcune idee esse non
« hanno più la forza di tenere in moto anche le loro gambe per mezzo
« dei nervi motori. Così scarse sono le doti che a loro furono concesse. »

Quest'ultima caratteristica sulla quale Schopenhauer si pronunziò, va considerata dagli Inglesi, con qualche parvenza di ragione, come un'abitudine essenzialmente straniera, nel qual caso la spiegazione filosofica di Schopenhauer non si mantiene. Egli sostiene inoltre che

forse « potrebb'essere possibile di distinguere anche da dietro un ba-
« lordo ed un pazzo da un uomo intelligente. La lentezza plumbea di
« tutti i suoi modi tradisce il balordo; la stoltezza lascia la sua im-
« pronta ad ogni movimento; così pure il pensiero e l'intelligenza. La
« causa di questo sta nel fatto che, essendo più grande e più sviluppato
« il cervello e quindi più sottili il midollo spinale ed i nervi, sarà
« maggiore non soltanto l'intelligenza, ma anche la mobilità e flessi-
« bilità delle membra, dirette immediatamente ed interamente dal cer-
« vello: in guisa che tutto dipende da un punto, pende ad uno stesso
« filo. Ogni movimento tradisce chiaramente il suo scopo. »

In estate spesso Schopenhauer andava fuori per il giorno intero, ma tornava sempre a riposare nella propria abitazione. Non aveva più il desiderio di viaggiare; credeva d'altronde che il viaggiare fosse utile nella gioventù, superfluo nella vecchiaia. Nella inclinazione moderna pei viaggi egli vedeva rivivere l'istinto nomade, predominante nei primi stadî della civiltà umana e risuscitato in questo stadio più recente, con questa differenza che nel primo caso era la conseguenza del bisogno, nel secondo il risultato della noia. Dopo la passeggiata egli si recava in una sala di lettura per dare un'occhiata al *Times* o ad alcune riviste francesi ed inglesi e poi andava allo spettacolo od a qualche concerto. Quando la sua sordità ebbe raggiunto un certo grado, questo piacere gli fu molto diminuito, ed egli dovette limitarsi a godere sinfonie, oratori od opere che già ben conosceva; della commedia allora non potè più godere. Beethoven era il suo compositore prediletto, e quando una sinfonia di questi era seguita da quella d'un altro compositore, egli preferiva lasciare la sala del concerto invece d'abbandonare le impressioni ricevute dalla musica di Beethoven. Condannò la *musica dell'avvenire* dopo aver sentito per la prima volta il *Vascello Fantasma*. « Wagner non sa cosa sia la musica », così fu il suo verdetto, il quale è tanto più interessante, essendo stato Wagner uno dei più ardenti seguaci di Schopenhauer, ed affermando i discepoli di Wagner che la teoria della musica emessa dal solo Schopenhauer possa dare una spiegazione conveniente delle idee del loro maestro. A quanto pare Wagner e Schopenhauer non s'incontrarono mai, però quest'ultimo dice in una sua lettera da Francoforte in data del 30 dicembre 1854:

« Questo fu seguìto da un libro di Riccardo Wagner, non istam-
« pato per essere messo in commercio, ma soltanto per essere distribuito
« agli amici. E' stampato su carta bella e grossa e legato pulitamente.
« E' intitolato: *Der Ring der Niebelungen*, ed è la prima parte d'una
« serie di quattro opere che il maestro intende comporre un giorno.
« Suppongo che esse saranno la vera opera d'arte dell'avvenire. Pare
« una cosa molto fantastica: finora ne ho letto soltanto il preludio, ve-
« drò poi il seguito; non mi mandò lettera, ma scrisse soltanto nel libro:
« con rispetto e gratitudine. »

Dopo questa ricreazione serale Schopenhauer andava a cena, ancora nell'albergo, ove in quell'ora era molto accessibile e conversava fin tardi nella notte, quando trovava compagni piacevoli. La sua cena era un pasto molto modesto consistente unicamente in carne fredda ed in una mezza bottiglia di vino leggiero. Il vino lo eccitava facilmente; era già più animato dopo il secondo bicchiere; secondo lui era una prova contro la forza intellettuale d'un uomo, se questi poteva resistere molto all'azione dell'alcool. La birra gl'ispirava un cordiale disgusto. Quando egli non trovava società, se ne tornava a casa, accendeva la sua pipa e si metteva a leggere. La sua pipa misurava cinque piedi, ed egli non se ne serviva per spavalderia da studente, ma perchè credeva fosse meno nocivo se il fumo giungesse freddo nella bocca. Prima di coricarsi soleva leggere l'*Oupnekhat*. « Vi è più da imparare in una pagina « di quei libri indiani che in dieci volumi dei filosofi sòrti dopo Kant ». Chiamava quei libri la sua Bibbia. « L'*Oupnekhat* offre la lettura più « piacevole e più elevata che si possa trovare sulla terra; questo libro è « stato il conforto della mia vita e sarà anche quello della mia morte. » Questo libro dava ai suoi pensieri un indirizzo serio prima che egli si coricasse. Poi, sdraiandosi sotto la stessa coperta leggiera che gli serviva in inverno ed in estate, egli cadeva in quel sonno profondo, di cui secondo il proverbio, godono soltanto i giusti.

Il suo appartamento era estremamente semplice e rassomigliava piuttosto ad un *pied à terre* che ad un'abitazione permanente. Schopenhauer non aveva inclinazione per la bella mobiglia e pel lusso esterno. Aveva oltrepassato da molto tempo i cinquant'anni, quando non aveva ancora mobiglia propria. Il punto caratteristico della sua stanza era una statua dorata di Buddha, che stava sulla sua scrivania allato al busto di Kant. Sopra il sofà si trovava un ritratto a olio di Goethe, poi ritratti di Kant, Shakespeare, Descartes, Claudius ed incisioni senza numero che rappresentavano dei cani. Una pelle d'orso nera indicava il luogo ove Atma soleva riposare, ed ove riposavano prima i suoi predecessori ed antenati. La casa sulla *Schöne Aussicht* in cui egli abitava e che ora porta una tavola che lo ricorda, offriva la veduta su Sachsenhausen, sobborgo di Francoforte, famigerato per la rozzezza e sgarbatezza dei suoi abitanti. Amante delle espressioni forti Schopenhauer si divertiva molto per quel suo *vis-à-vis* ed anche perchè dirimpetto alla sua casa si trovava il *Deutsches Ordenshaus*, casa natìa di quel misterioso personaggio chiamato *Der Frankfurter*, autore della *Theologia Germanica*, libro prediletto di Schopenhauer in cui questi trovava meravigliose analogie colla propria dottrina. « Sono il primo », disse, « che « gli stendo la mano cinque secoli dopo la sua morte; tanto è lo spazio « che nella storia separa gli uomini. »

Le opere di Schopenhauer abbondano talmente di citazioni che gli attirarono la riputazione d'un lettore onnivoro. Quest'accusa è assolu-

tamente infondata. Non leggeva molto e si limitava alle opere che si riferivano a quei pensieri che dominavano la sua mente. Egli non approvava il leggere troppo ed in momenti inopportuni; disapprovava sopra tutto di leggere la letteratura effimera del giorno, invece delle opere immortali dei grandi uomini di tutti i tempi. Inveiva contro il pubblico stupido che trascurava le menti più sublimi e più rare d'ogni specie per gli scritti di qualche ingegno dozzinale che ogni anno innondano il mercato dei libri. Egli attribuiva una grande importanza all'arte di non leggere, arte che consiste nell'ignorare la letteratura del giorno tanto pregiata dal pubblico; biasimava il pregiudizio che indica come il migliore il libro più recente, come se l'ultima parola fosse sempre la più degna d'essere ascoltata, come se l'ultimo libro fosse sempre un progresso su quello che lo precedeva. Un eccellente libro antico è spesso stato messo da parte per causa d'un nuovo meno buono. Schopenhauer spiegava l'assenza di libri cattivi nelle letterature antiche, col fatto che allora lo scrivere ed il pubblicare dei libri non era diventato un ramo dell'industria nazionale; i classici non portavano quindi al mercato la feccia, quando lo spirito era già sfuggito, come lo fanno i moderni. Riteneva che la smania di scrivere libri per guadagnare sarebbe la rovina della letteratura; gli spiacevano le osservazioni di encomio unite agli avvisi e non volle mai che tali osservazioni accompagnassero i suoi scritti. « E' assai sconveniente di spiegare i suoi « titoli e le sue dignità sul frontispizio d'un libro; nella letteratura i « soli vantaggi intellettuali dovrebbero essere considerati, e chi in lette- « ratura si vale di altri vantaggi che quelli letterari, mostra che non « dispone di questi. » Considerava l'anonimità come uno scudo per la furfanteria letteraria, che spesso non nasconde altro che oscurità incompetenza, mediocrità. La prima condizione della libertà della stampa dovrebbe essere l'assoluta proibizione d'ogni scritto anonimo o pseudonimo, in guisa che ognuno almeno dovesse essere responsabile col suo onore di quanto egli proclama colla gran tromba della stampa. Credeva che fosse disonesto l'attaccare sotto il velo dell'anonimo qualcuno che si era nominato apertamente; era nemico giurato d'ogni cricca, della mutua ammirazione e del mutuo incenso. Credeva anche fosse pernicioso di estendere alla letteratura la tolleranza che la società mostra per la gente stupida e senza cervello, giacchè questi in letteratura non sono che intrusi e sfacciati, ed è un dovere verso i buoni l'attaccare ed il combattere i cattivi. Nella letteratura la cortesia è un elemento peregrino e talvolta pericoloso.

Chi legge con attenzione le opere di Schopenhuer troverà che egli si riferisce sempre agli stesi autori. Sin da giovane aveva limitato le sue letture a certe opere principali, consacrando qualche tempo soltanto a pochi autori moderni.

« A me non occorre studiare tutti i saggi filosofici dei miei con

« temporanei, come ad un uomo, che viaggia di capitale in capitale « pei suoi affari, è superfluo di ricercare la conoscenza dei dignitari « ed aristocratici d'ogni piccola città per la quale egli passa.

Leggeva attentamente e con cura, notando i passi che lo colpivano e facendo annotazioni in margine. Provava un vero godimento soltanto nella seconda lettura d'un libro. Leggendo stava anche producendo, ed è per questo motivo che egli attribuiva tanta importanza alla scelta giudiziosa dei libri da leggere. La sua memoria eccellente gli permetteva di ritenere la sostanza d'ogni libro; però il pensiero individuale gli sembrava più importante ancora. Leggere molto è cosa nociva, giacchè il torrente delle idee straniere soverchia il pensiero originale e scema le facoltà della mente. Riteneva persino pernicioso di leggere sopra un argomento prima di averlo meditato, giacchè colla nuova materia entra anche nella mente l'apprezzamento altrui. Nella lettura la mente è obbligata da questo agente esterno di fermare l'attenzione sopra un soggetto a cui in questo momento non si sente disposta, mentre riflettendo da sè seguirà sempre la propria inclinazione. Dovremmo leggere soltanto quando la sorgente del nostro pensiero originale non iscorre più. E' delitto verso il nostro intelletto reprimere il pensiero originale colla lettura d'un libro; sarebbe questo l'ammirare un erbario o dei quadri invece della natura stessa. Possiamo costringerci a leggere, ma non a meditare. Faremo dunque bene di consacrare alla lettura quei momenti in cui non ci troviamo disposti a meditare.

Durante tutta la sua vita prediligeva gli autori antichi, sopra tutto Aristotele, Platone e Seneca. Libri che trattano di libri, le analisi e le traduzioni gli facevano orrore; sprezzava e diffidava d'ogni sapere venuto da seconda mano e chiedeva che ogni studioso, desideroso di diventare un vero scienziato, sapesse almeno il latino. Egli stesso traduceva volentieri, e le note marginali delle sue edizioni dei poeti tedeschi contengono molti passi tradotti in inglese, e di cui non pochi sono resi con espressioni molto felici; come per esempio questo passo del prologo del Faust, di cui non vi fu mai fatta versione più elegante e precisa.

I like to see the old one now and then,
And do t'avoid a rupture all I can;
In a great Lord, forsooth, it's very civil,
To speak humanely even to the devil.

L'unico libro che egli leggeva volentieri in traduzione era il *Septuaginta*, versione dell'antico testamento, che, secondo lui, aveva meglio conservato il profumo speciale dell'originale, che non le versioni più recenti che tutte portavano l'impronta delle tendenze ecclesiastiche. L'inglese era la sua lingua prediletta, aprendogli il passo alla letteratura del sanscrito ed alla scienza indiana, che evidentemente lo interessava, perchè concordava pienamente colle sue dottrine. Ogni parvenza

di Buddhismo attirava la sua attenzione; così per esempio i trappisti secondo lui formavano il più degno di tutti gli ordini monastici. Racconta Gwinner quanto Schopenhauer si commosse, vedendo il ritratto dell'Abbé de Rancé. Lungamente egli contemplò quel viso, poi stornando lo sguardo rattristato disse: E' questione di grazia! Schopenhauer stesso, per quanto pregiasse la pratica dell'ascetismo, non poteva uniformare ad una tale vita il proprio carattere.

Oltre i libri già menzionati gli piacevano il Principe di Macchiavelli, le opere di Shenstone, quelle dei moralisti francesi, di Goethe, di Shakespeare (il discorso di Polonius e Laërtes era per lui una specie di stella polare) di Calderon, Byron, Burns e Schiller. Fra i romanzi pregiava come i migliori il *Don Qujote, Tristram Shandy, l'Héloise* e *Guglielmo Meister*.

Così Schopenhauer trascorse i suoi giorni nella solitudine e ricco in un *grand soi-même*, ignorando perfino il significato del vocabolo noia. Era stato più volte sul punto di concludere un matrimonio, ma sempre abbandonò il progetto, in parte perchè non considerava i suoi mezzi sufficienti per mantenere una famiglia, in parte perchè credeva che ciò non si accordasse colla sua missione che richiedeva la solitudine. Si legge perfino nel *Gulistan* di Saadi che chi deve pensare al pane ed al burro non può creare. D'altronde l'esperienza d'ogni giorno lo persuadeva che molto di rado il matrimonio diventa felice, che molti giovani in esso debbono troncare la propria carriera per diventare cavalli da strapazzo, cambiandosi in semplici guadagnapane e sacrificando il proprio ozio per procurare l'ozio alle loro mogli. Gli uomini non ammogliati non portano che metà del peso della vita, e chi si è dedicato alle muse dev'essere il meno possibile inceppato. « Il matrimonio è « guerra e bisogno », diceva Schopenhauer, reprimendo in sè quel desiderio che aveva in comune cogli altri uomini e cantando le lodi della solitudine sino a che finalmente egli ci credette difatti. Ma in mezzo a queste lodi si sente l'accento d'una melanconia, impercettibile nelle espressioni che ebbe su quell'argomento il Descartes, il quale nell'ambiente commerciale di Amsterdam viveva non meno isolato di Schopenhauer a Francoforte. Una volta egli confessò che si sentiva tormentato terribilmente dal suo isolamento, ma nello stesso tempo sosteneva appassionatamente che questo isolamento non era colpa sua; che non aveva mai respinto alcuno che fosse stato degno di lui; che non aveva incontrato nessuno, salvo Goethe e qualche altro, molto più attempato di lui; che non poteva fare a meno d'accorgersi della differenza esistente tra lui e gli altri uomini e che, dopo avere cercato invano un uomo, egli tristamente si era preso ad amare la solitudine. « Se fossi re », diceva, « il mio primo ordine sarebbe: « lasciatemi solo ». *On a les défauts de ses qualités*, dice uno scrittore francese con spirito e malinconia, e Schopenhauer pativa nella sua solitudine mentale, la solita fatalità del genio.

In un periodo più avanzato della sua vita egli scrisse: « Appunto « come il paese che richiede ed importa poco è il più felice; così pure « l'uomo a cui basta la propria ricchezza interna e che richiede per il « suo mantenimento morale poco o nulla, è più fortunato degli altri. I « sussidî sono sempre dispendiosi, distruggono l'indipendenza, sono pe- « ricolosi e vessatori e, dopo tutto, un sostituto cattivo per il prodotto na- « tìo. In nessun caso si dovrebbe aspettare molto dal di fuori o dagli « altri. I limiti di quanto un uomo possa essere utile ad un altro uomo « sono molto ristretti; in fin dei conti ognuno rimane sempre solo:

Still to ourselves in every place consigned,
Our own felicity we make or find.

« Ciascuno dunque deve essere per sè stesso il migliore e più pre- « zioso appoggio. Egli sarà tanto più felice quanto meglio saprà tro- « vare in sè stesso la fonte del suo godimento. Aristotile aveva ragione « quando diceva: ἡ εὐδαιμονία τῶν αὐταρκῶν ἐστι. Tutte le altre fonti « esteriori di godimento sono in sè stesse molto incerte, precarie, tran- « sitorie e soggette al caso, e possono venire meno anche nel migliore « dei casi. Nella vecchiaia è quasi impossibile che non vengano a man- « carci; giacchè allora non possiamo più godere i viaggi, i cavalli, la « società; gli stessi amici e parenti perdiamo per la morte. Ed allora « ciò che un uomo trova in sè acquista un'importanza maggiore che « mai, giacchè resisterà più a lungo. L'interno dell'uomo stesso, ri- « marrà, sempre ed in ogni età, sola sorgente vera e costante di feli- « cità: il mondo dappertutto offre poco ed è pieno di bisogni e d'ama- « rezze, e coloro che a questi mali sono sfuggiti si sentono continua- « mente minacciati dalla noia. Poi è una regola che in questo mondo « la malizia domina e la follìa decide.

« Il destino è crudele e l'umanità spregevole. In un mondo tal- « mente costituito colui che basta a sè stesso rassomiglia ad una stanza calda, lucida e briosa, a Natale, in mezzo alla neve ed al ghiaccio di « una notte di dicembre. Quindi la sorte più felice sebbene non la più « brillante sulla terra, è quella di possedere una individualità ricca, « esuberante e sopratutto una gran parte d'intelligenza. Quando la re- « gina Cristina di Svezia ebbe appena diciannove anni faceva un'os- « servazione molto spiritosa intorno a Descartes, il quale aveva vissuto « durante 20 anni nella più profonda reclusione in Olanda, e che poi « le fu conosciuto per mezzo d'un saggio e per un rapporto fattole: *M.* « *Descartes est le plus heureux de tous les hommes et sa condition me* « *semble digne d'envie* (1). Occorre però che, come nel caso di Descar-

(1) Tuttavia fece il possibile per distruggere la sua felicità, chiamandolo alla sua corte.

« tes, le circostanze esteriori concorrano a rendere possibile all'uomo « di possedersi e di godere di se stesso, — appunto come lo dice il Pre- « dicatore: La sapienza è buona con un'eredità, ed è un vantaggio per « coloro che vedono il sole. Chiunque fu favorito in questo modo dal « destino e dalla natura veglierà con cura gelosa, che la sua fonte in- « teriore di felicità gli rimanga accessibile; e le condizioni di questo « sono l'ozio e l'indipendenza, che egli volontieri acquisterà coll'econo- « mia e colla temperanza e tanto più perché egli non dipende come gli « altri dalle sorgenti esterne di godimento. Egli non si lascierà con- « fondere dalla brama di trovare impiego, denaro, favori e l'approva- « zione del mondo, e non si lascierà indurre a rinunziare a sè stesso ed « a sottomettersi alle mire basse od al cattivo gusto degli uomini. Oc- « correndo egli agirà come Orazio nell'epistola a Mecenate (L. I. Ep. 7). « Sarebbe sciocco esporsi ad una perdita interna per un guadagno este- « riore, o abbandonare tutto od in parte l'ozio e l'indipendenza per l'a- « more degli splendori, della posizione, della parvenza, dei titoli ed « onori. Goethe commise questo sproposito. Il mio genio mi condusse in « una direzione opposta. »

Schopenhauer sapeva che solo i caratteri anormali hanno bisogno d'una vita anormale. La natura aveva destinato l'uomo a lavorare il giorno, a riposare la notte, ad avere un po' di ozio e a confortarsi nella vita e nella morte colla moglie e coi figli. Rimangono sospese queste condizioni normali per colui che sente il bisogno di creare intellettualmente e la missione di comunicare la sua creazione al mondo pel bene universale. Nella vita di questi si scorge un progetto marcato che lo conduce in una via più adatta alla sua individualità; l'impulso innato romperebbe ogni condizione esteriore, qualunque questa fosse; perfino le circostanze opposte e contrarie sarebbero costrette a concorrere allo scopo finale. Schopenhauer apparteneva ad altri e non a sè stesso; lo aveva sentito sin da giovine: era destinato ad usare delle sue doti pel bene comune, aveva quindi bisogno d'una libertà, d'un ozio maggiori della misura solita. Il godimento dell'uomo ordinario consisteva nell'alternar il lavoro col piacere: per lui queste due cose erano identiche. La vita per un par suo era necessariamente un *monodramma*. Era per l'umanità il missionario della verità, ma, a parte la sua missione, non aveva cogli uomini nulla in comune, non poteva affratellarsi con loro, come il missionario nella China non si stringerà mai coi Chinesi. Ma siccome gli uomini fra cui viveva non potevano essergli cari che ben poco, così egli pregiava tanto più i monumenti lasciati sulla terra dai pochi grandi. Egli paragonava i libri a lettere venute da casa che l'esiliato pregia assai più della conversazione con chi gli sta sempre vicino. Un viaggiatore gettato sopra spiaggia deserta non pregia maggiormente una traccia dell'opera umana che la presenza delle mille scimmie e degli uccelli che si agitano sugli alberi? Il conforto che porgono i mo-

numenti intellettuali, durante tutta la sua vita non gli era mai venuto meno, e la sua conversazione coi morti era tanto più dolce quanto più ferma era la sua convinzione che anch'egli lasciava nel mondo monumenti simili destinati a recar conforto a generazioni ancora nasciture. Nel momento della sua più profonda oscurità egli, da vero profeta, scriveva che l'alba della gloria avrebbe rischiarato gli ultimi giorni della sua vita, traendolo dall'oscurità.

Scoppi occasionali di scontento, egli li vinceva in un modo piuttosto strano. Dopo avere enumerato tutte le cause di contentezza che gli rimanevano, egli si persuadeva che, provando questo scontento, egli si era ingannato nella persona e si prendeva per qualcun altro la cui miseria meritasse la sua compassione, per esempio per un *docente privato* che non potesse diventare professore; per una persona calunniata dai filistei od ingannata da una donna; per un innamorato che non sapesse ottenere dalla fanciulla quello che desiderava; per un invalido impossibilitato di uscire di casa; e così via. Ma chi, dopo tutto, era egli stesso? Egli era l'autore del *Mondo come Volontà e Rappresentazione,* egli era colui che aveva risolto il grande problema dell'esistenza, egli era destinato ad occupare il pensiero di secoli interi. E che cosa poteva urtare un uomo come era egli nei pochi anni che doveva respirare l'atmosfera del mondo?

In questa contentezza artificiale trascorse uniforme monotona, priva d'incidenti, la vita di Schopenhauer, il quale internamente maturava coll'esperienza e colla meditazione. Continuava a conservare verso il mondo il suo silenzio ostinato, per punirlo dell'indifferenza con cui aveva accolto il suo *opus maximum.* Ma finalmente la gloria doveva spuntare anche per lui, sebbene il di lei soffio non toccasse più che i suoi capelli imbianchiti, come egli, in modo commovente disse ad un amico.

CAPITOLO NONO

Spunta l'alba della gloria

Nel 1836 soltanto Schopenhauer ruppe il suo silenzio di diciassette anni colla pubblicazione d'un trattato intitolato la *Volontà nella natura;* giacchè non si può calcolare la versione latina d'un suo trattato comparsa nel 1831 negli *Scriptores Ophtalmologici minores* di Iustus Radius. Sebbene egli non avesse mai dubitato che finalmente la sua importanza filosofica sarebbe stata riconosciuta, Schopenhauer o disprezzava o disperava di poter imitare quei professori che non vollero essere ignorati e che seguitarono ad imporre al mondo le loro dottrine finchè, a furia di ostinazione, avevano conquistata l'attenzione. Fu puramente esteriore la causa della sua nuova comparsa in pubblico; la R. Accademia di Drontheim (Norvegia) aveva stabilito un premio pel miglior saggio sulla libertà della volontà e sulla dottrina della necessità filosofica. Il premio fu conferito a Schopenhauer nel 1839.

Incoraggiato da questo primo sintomo di successo, egli entrò, l'anno venturo, in lista per un altro premio offerto dalla R. Accademia Danese pel miglior saggio sulle cause degli obblighi morali. Questa volta il successo non gli sorrise, il che fu per lui una mortificazione tanto maggiore che il campo era tutto suo. Gli accademici danesi aumentarono la sua irritazione, esponendo pubblicamente le ragioni per le quali non avevano accolto favorevolmente il suo saggio; dopo avere premesso, con poco fondamento, che egli non aveva risposto alla questione emessa e poi che vi aveva risposto in modo erroneo, finirono col dire che non poteva chiedere di essere riconosciuto come filosofo chi parlava con poco rispetto dei suoi colleghi e fratelli. Il linguaggio di Schopenhauer riguardo a Fichte e Hegel era stato tutt'altro che conveniente; egli ora dirigeva la sua animosità pure contro l' Accademia Danese, e i due saggi comparsi nel 1841 sotto il titolo: *I due problemi principali della scienza morale* erano preceduti da una prefazione in

tono di polemica assai vivace; egli insistette pure che le parole: « non premiati dalla R. Accademia Danese » fossero stampate in carattere grosso sotto il titolo. Continuò fino al termine de' suoi giorni a parlar male dei sapienti di Copenhaghen e sarebbe stato pronto senza dubbio ad accettare con Oechlenschlaeger le parole di Shakespeare (1):

« Non si può parlar di ragione al Danese ».

In verità le due Accademie non avevano fatto che agire in obbedienza alle leggi che naturalmente ed inevitabilmente agiscono sui corpi di scienziati.

La Società Norvegiana lo aveva premiato per aver difeso una teoria accettata; l'Accademia danese lo aveva respinto perchè aveva propugnato una novità. Chi scrive di libertà e di necessità deve prendere il suo partito in un senso od in un altro, e non sarà in nessun caso senza precedenti. Il saggio di Schopenhauer è uno scritto vigoroso e perspicace in ogni senso e nel più alto grado; ma come egli stesso ammette, nulla è più incontestabile che gli argomenti di Priestley di cui egli in gran parte si era servito. Egli cerca però di innestare alla dimostrazione di Priestley (che le azioni umane sono il risultato della neccessità) l'affermazione di Kant, che nondimeno l'uomo è responsabile. Pareva quindi che secondo lui ogni azione fosse il prodotto del carattere, ma che tuttavia l'uomo fosse responsabile del suo carattere. Abbiamo già detto che per Schopenhauer il carattere non è la creazione di circostanze, ma l'incarnazione della volontà impersonale la cui brama d'entrar in esistenza oggettiva ha dato origine al mondo dei fenomeni, e — per servirci dell'espressione da lui adoperata, — la responsabilità è trascendente e si trasferisce quindi dall'individuo alla natura stessa delle cose, — il che non scioglie in nulla la questione morale perchè la gente debba essere punita per cosa di cui non ha colpa. Il secondo saggio è più originale, benchè più astruso e meno brillante. Esso tende prima di tutto a scuotere la teoria del diletto maestro Kant il quale pone l'imperativo categorico come base d'ogni obbligo morale; in secondo luogo esso s'ingegna di sostituire a questa teoria un'altra. Schopenhauer pretende che nessuna azione che non sia affatto disinteressata possa essere meritoria. Con un'analisi acuta egli s'ingegna di dimostrare che un'azione nata dal principio di fare come si vorrebbe facesse il prossimo, ha già una tinta impura, perchè in fondo in fondo con questa azione si collegano il calcolo e la speranza che coll'andare del tempo ciò tornerebbe a profitto di chi agisce. Agli occhi del nostro filosofo non v'è azione che abbia un valore morale, se non quella

(1) « Amleto », atto I, scena II. Oehlenschlaeger, leggendo per la prima volta Shakespeare, sdegnato gettò via il libro, quando incontrò questo verso, non trovando mai che ciò che a lui parve un'offesa per la sua nazione, era in verità un complimento per questa. **(Nota dell'Autrice).**

inspirata da pura compassione. Salta agli occhi che questa teoria è strettamente buddhistica e che è un corollario dell'opinione del male d'ogni esistenza, opinione che Schopenhauer condivideva con Buddha. Nell'ultima parte di questo saggio egli analizza la natura dei fatti e delle emozioni di merito, per dimostrare come esse possano essere derivate dal suo principio fondamentale d'ogni azione.

Pare che questi saggi non fossero molto notati, e crebbe il rammarico di Schopenhauer, tuttavia egli non smise di scrivere, sebbene non pubblicasse nulla. Il secondo volume del *Mondo come Volontà e Rappresentazione* era un'opera che gli stava molto a cuore, e che egli desiderava terminare per propria soddisfazione, dovesse anche mancargli l'approvazione del pubblico. Lavorava con lentezza, con cura deliberata e senza risparmiarsi alcun lavoro per perfezionare la sua teoria. Poi, in maggio 1843, egli scrisse a Brockhaus che aveva pubblicata la prima edizione.

« Signore, — Troverete perfettamente naturale che io mi rivolga « a voi per offrirvi la pubblicazione del secondo volume dell'opera mia, « che ho ora terminato; ma sarete sorpreso certamente che io non lo « abbia fatto che dopo un lasso di ventiquattro anni. Però la semplice « ragione di questo fatto è che non ho potuto finirlo prima, sebbene vi « abbia lavorato incessantemente durante tutti questi anni. Cresce lento « tutto ciò che deve durar molto. La composizione materiale è l'opera « degli ultimi quattro anni, e vi posi mano, accorgendomi che era tempo « di terminarlo, giacchè ho compiuto il cinquantesimoquinto anno di « mia vita ed entro in un periodo in cui la vita incomincia già ad essere « incerta, ed in cui se anche la vita si mantiene, le facoltà mentali per- « dono la loro energia. Questo secondo volume gode grandi vantaggi « sul primo il quale di fronte ad esso è come un semplice schizzo di « fronte al quadro finito. Questo secondo volume offre pensieri profondi « e vaste cognizioni che non possono che essere il risultato d'una vita « intera spesa nello studio e nella meditazione. Ad ogni modo questo vo- « lume è la miglior cosa che io abbia scritta; ed il primo volume ap- « punto addesso apparirà in tutta la sua importanza. Io ho anche potuto « esprimermi con libertà e facilità maggiori, parte perchè l'epoca pre- « sente lo sopporta meglio, parte perchè la mia età ed indipendenza « e la mia emancipazione del manierismo universitario mi permettono « un contegno più deciso. Secondo i miei calcoli, l'estensione di questo « volume sarà uguale a quella del primo. Però non posso darlo per cer- « to, giacchè l'uso disuguale negli spazî vuoti del manoscritto non mi « hanno permesso di stabilire un calcolo più preciso (1). Il volume si

(1) Schopenhauer scriveva su grandi fogli piegati in due; la metà della pagina rimaneva in bianco, destinata alle aggiunte. (**Nota dell'Autrice**).

« compone di cinquanta capitoli distribuiti in quattro libri corrispon-
« denti al primo volume a cui devono servire di supplemento.

« Ora sarebbe mio desiderio ardente che ristampaste il primo volume
« e pubblicaste così una nuova edizione, accresciuta del doppio, in due
« volumi, in guisa che un'opera il cui valore e la cui importanza fu-
« rono riconosciuti soltanto da pochi, possa in una forma nuova e più
« degna attirare finalmente l'attenzione del pubblico, che merita. Que-
« sto è tanto più a sperarsi quanto meglio è stato smascherato a poco
« a poco il nonsenso tanto tempo sostenuto dagli eroi vantati della cat-
« tedra. E mentre il vuoto dei loro discorsi fu rivelato, scemò pure la
« fede religiosa, rendendo più acuto che mai il bisogno della filosofia.

« Anche l'interesse per questa scienza è diventato più forte e più
« generale, mentre nulla si ha per soddisfare il bisogno che preme, bi-
« sogno che non sarà mai contentato dalle opere di coloro che nella loro
« filosofia cercarono unicamente il mezzo di avanzarsi materialmente.
« Questo dunque è il momento propizio per far rivivere l'opera mia,
« e come per disposizione provvidenziale questo momento si presenta
« appunto quando ho terminato il mio compito. Il pubblico non sarà
« sempre ingiusto verso di me, come lo è stato finora.

« Vorrei che conosceste la vera storia della letteratura: allora sa-
« preste che tutte le opere veramente buone, tutte le opere che dopo
« acquistarono una reputazione durevole, furono dapprima accolte con
« indifferenza, mentre dominava ciò che era cattivo e falso. Gli autori
« cattivi e falsi conoscono così bene l'arte di vantarsi, che pei buoni e
« e pei sinceri non v'è modo di farsi strada, e questi devono lottare lun-
« gamente prima di farsi riconoscere. Deve venire anche il mio tempo
« e verrà. Si tratta di dare al mondo un'opera di valore e d'importanza
« così grande che non ardisco neppure esprimerlo a voi, l'editore, per-
« chè non potreste credermi. Ma almeno potrò mostrarvi che a me non
« preme altro che la cosa stessa e che non ho fini secondarî. Se vi deci-
« dete a pubblicare questa seconda edizione vi lascio libero di darmi un
« compenso qualunque pei due volumi o di non assegnarmi nulla.

« Nel secondo caso certamente ricevereste per nulla l'opera della
« mia vita intera; ma io non l'impresi per denaro e vi ho lavorato con
« perseveranza ferrea fino nella vecchiaia. Nello stesso tempo so bene che
« la stampa e la pubblicazione d'un'opera così voluminosa dovrà costar-
« vi molto e che ne ricaverete le spese soltanto dopo molto tempo. Non
« ho dimenticato le vostre lagnanze riguardo la vendita limitata e la
« neccessità di distruggere molte copie della prima edizione; ne ho pro-
« vato molto dispiacere, benchè sappia che la colpa non era del libro,
« ma bensì dell'incapacità del pubblico e della scaltrezza dei filosofi
« dell'Accademia, che conducono il pubblico secondo i loro desiderî.

« Intanto io non pretendo che voi abbiate a perdere denaro per cau-
« sa mia, se anche siete ricco; perciò io dispongo le cose in modo da

« rendere impossibile una perdita da parte vostra. A poco a poco sono « riuscito ad acquistare un piccolo pubblico che legge i miei scritti, un « giorno questo pubblico sarà assai largo, ed il mio libro avrà molte edi- « zioni; io allora non sarò più in vita. Mi sono spinto tanto innanzi « nella revisione del secondo volume che in un mese sarà pronto per la « stampa ed allora, mentre voi stamperete il secondo volume, vorrei « fare alcuni piccoli cambiamenti nel primo e questi cambiamenti sa- « rebbero più considerevoli nella critica della filosofia di Kant, che ne « costituisce l'appendice e potrà formare un nuovo foglio. — In attesa « della vostra risposta, ecc. »

La risposta che fece l'editore si ricava da quest'altra lettera di Schopenhauer.

« Signore, — il rifiuto contenuto nella pregiata vostra era per me « tanto inaspettato quanto spiacevole. Tuttavia debbo declinare asso- « lutamente la proposta che la vostra benevolenza ha voluto farmi. E' « vero che voleva fare un regalo al pubblico, e cioè un regalo assai pre- « zioso, ma non posso e non voglio pagarlo... E' dunque veramente tan- « to grande la degenerazione dell'epoca che, mentre il nonsenso di « Hegel ottiene molte edizioni, mentre il pubblico paga il gergo senza « valore di mille teste dozzinali, un editore non voglia neppure arri- « schiare le spese di stampa di un'opera che contiene il lavoro intiero « della mia vita? Ebbene lascerò l'opera mia sola, ed essa comparirà « come pubblicazione postuma, quando sarà sòrta la generazione che « dirà benvenuto ogni rigo dei miei scritti. E questa generazione non « mancherà di nascere.

« Intanto, non voglio considerare tutto questo come cosa decisa: « al contrario per ora non lascierò intentato alcun mezzo compatibile « colla mia dignità per rendere pubblica l'opera mia, compiuta con « tanto amore, con tanto entusiasmo. In primo luogo vi offro il secondo « volume solo, senza il primo e senza compenso, sebbene ciò sia contra- « rio ai miei desiderî. Capirete certamente che i possessori del primo « volume prenderanno anche il secondo d'un'opera di cui hanno capito « qualcosa, e che le copie così spacciate basteranno per coprire le spese « della stampa. Questo volume contiene la concentrazione di tutti i miei « pensieri durante questi ultimi 24 anni, ed è diviso in cinquanta capi- « toli indipendenti l'uno dall'altro e trattanti ciascuno uno speciale ar- « gomento filosofico, scritto nel solito mio modo, libero da ogni restri- « zione scolastica, chiaro, vivace, piacevole.

« Tutti questi capitoli possono essere letti e goduti separatamente. « Faranno nascere il desiderio di conoscere il primo volume, il quale è « naturalmente indispensabile acciocchè possano essere capiti pienamen- « te. E così si renderà anche neccessaria una seconda edizione di questo. « Se foste qui vi farei vedere per esempio il capitolo di trentasei pagine « stampate in circa *sulla metafisica dell'amore sessuale che analizza*

« questa passione fino all'origine. (Naturalmente non potrei fare ciò « se non in casa mia, giacchè il contenuto perfettamente nuovo di questo « capitolo non mi permette di darlo via). Sentito questo capitolo, scom- « metterei che non dubitereste più .

« Se non accettate questa proposta, debbo cercare di trovare un « altro editore come e dove potrò, e non dispero di trovarlo. Anzi non ne « dubiterei affatto, se non prevedessi che ciascuno mi domanderebbe « perchè voi, il suo editore naturale, non volete pubblicare il nuovo vo- « lume. Questo fatto mi chiude il passo e mi fa nascere una difficoltà, « altrimenti mi sarebbe facile trovare un editore. Se non avete con voi « un uomo intelligente che sia abbastanza colto ed imparziale per chia- « mare la vostra attenzione sul valore dell'opera mia, ebbene leggete « quello che Jean Paul dice del libro che per voi è stato una cattiva « speculazione. Guardate il posto che mi è stato assegnato tra i primi fi- « losofi da Rosenkranz nella sua Storia della Filosofia di Kant, oppure « leggete nel *Pilot* del maggio 1841 il saggio scritto da uno straniero ed « intitolato *L'ultimo Giudizio sulla filosofia di Hegel*, che parla di me « colla più alta lode, e dice senz'altro che io sono il più grande filosofo « dell'epoca, il che veramente vuol dir molto meno di quanto s'imma- « gina quel brav'uomo. Potrà recarmi molto dispiacere la mancanza « d'un editore, ma non cambierà mai la mia opinione in questa que- « stione. Lo stesso accadde al grande Hume; anzi gli capitò peggio, se- « condo quello che dice egli stesso: nel primo anno dopo la pubblicazio- « ne della sua storia d'Inghilterra, l'editore non ne vendette che cin- « quantaquattro copie, ed ora dopo ottant'anni se ne fa una nuova « edizione ogni paio d'anni e se ne stampano anche delle traduzioni. « Questo inverno lessi appunto nel nostro *Conversationsblatt* che l'edi- « tore Göschen si lagnava della vendita cattiva della *Ifigenia* e del- « l'*Egmont;* del *Guglielmo Meister* diceva che non si vendeva affatto. « Ma il giornale *La Locomotiva* vende 8000 copie ogni giorno; questo « prova il rapporto tra il valore e la richiesta. Tuttavia non vi biasimo « affatto di avere parlato dal vostro punto di vista, come io parlo dal « mio: voi non potete vivere della posterità Quindi aspetto un'altra « volta una vostra decisione, e sono sempre, ecc. »

A questa lettera Schopenhauer non ebbe risposta, e perciò tornò a scrivere quest'altra:

« Signore, — Il 17 corrente ebbi l'onore di scrivervi e di farvi « una proposta finale, come lo avevate desiderato. Sono sorpreso che « finora non mi abbiate risposto. Siccome non posso immaginarmi che « non abbiate preso in considerazione la mia lettera, così credo che la « mia lettera, o la vostra risposta, si sia smarrita. Perciò vi prego di « trarmi dall'incertezza, e nel caso che la mia seconda proposta non « fosse da voi accolta meglio della prima, vi prego di volere almeno « dirmelo in due parole, affinchè io possa prendere altre disposizioni.

« Intanto mi è venuta l'idea di dare un'altra forma alla mia opera e « di pubblicarla indipendentemente ».

A questa lettera Brockhaus rispose che aveva cambiato la sua determinazione e che era pronto ad intraprendere la pubblicazione dell'opera. Schopenhauer allora gli scrisse:

14 giugno.

« Signore, — Mi ha fatto molto piacere di sentire che avete cam« biato la vostra risoluzione. Lo confesso candidamente; ma colla stessa « sincerità vi confesso che ho la ferma convinzione che non farete un « affare cattivo, imprendendo la pubblicazione dell'opera mia; anzi « verrà il giorno in cui riderete córdialmente, ricordandovi d'avere esi« tato di arrischiare le spese della stampa. Quello che è serio e vero « si fa strada forse con lentezza, ma anche con sicurezza, e in seguito « poi si mantiene nella stima generale. La grande bolla di sapone della « filosofia è più forte che mai; ora lo spirito richiederà un alimento più « sostanzioso, che si trova in me solo, in me, l'uomo sprezzato, che io « sono il solo che abbia lavorato per vocazione interna.

« Siamo dunque d'accordo sul punto principale. Come dissi nella « mia prima lettera, avrei da fare qualche cambiamento nel primo « volume ed in ispecie qualche aggiunta importante nella critica della « filosofia di Kant, il che richiederà un certo tempo, giacchè lavoro « *con amore* e quindi con lentezza e perchè ho stabilito di non scrivere « che nelle prime tre ore del mattino, cioè quando il cervello ancora « conserva il suo vigore e la sua freschezza.

« Se si stampasse il tutto in un volume, questo sarebbe tanto « grosso che non lo si potrebbe neppure tenere in mano, e ciò sarebbe « una gran noia; oppure la stampa dovrebbe essere così minuta, che « farebbe male agli occhi e spaventerebbe molta gente e sopratutto i « vecchi. C'è materia per due grossi volumi... Per il contratto pro« pongo le seguenti condizioni...

« 1.° — Mi promettete di mandarmi ogni foglio per una terza « correzione, col pezzo di manoscritto che vi spetta, e vi obbligate a « non istampare questo foglio prima che io non ve lo abbia rimandato « corretto e firmato. Questa cosa mi preme più di ogni altra e con pia« cere m'accorgo che anche voi la volete. Soltanto permettetemi d'in« serirla nel contratto per mia soddisfazione personale, giacchè non ho « ancora potuto riconciliarmi cogli errori dello stampatore nella prima « edizione. Nelle mie correzioni sono molto esatto. Il corriere che porta « i piccoli pacchi, mette soltanto quaranta ore per andare da Fran« coforte a Lipsia. Arriva qui ogni giorno dopo le nove e mezzo del mat« tino; di modo che avrò tempo più che sufficiente per la correzione, « e 72 ore dopo il foglio sarà tornato nelle vostre mani. Vi prometto « di correggere ogni foglio con sollecitudine e di rispedirlo per Lipsia « lo stesso giorno. So per esperienza essere indispensabile che il foglio

« sia accompagnato dal relativo manoscritto. Credo che non avrò bi-
« sogno di rimandarvi questo.

« 2.° — Dovete promettermi di non aggiungere, agli annunci del
« libro, commento di sorta. E' cosa che non ammetto.

« 3.° — Desidero di avere per me dieci copie. »

Dopo avere così stabilito ogni cosa coll'editore, Schopenhauer, colla solita sua previdenza, diede pure le sue istruzioni al tipografo. La lettera in cui lo fa, è assai caratteristica.

« *Caro tipografo.*

« I nostri rapporti sono quelli del corpo coll'anima, e quindi come
« corpo ed anima dobbiamo procedere in pieno accordo, in modo da for-
« nire un'opera che possa far onore al maestro. Io ho fatto il mio do-
« vere; ho pensato a voi ad ogni riga, ad ogni parola, ad ogni lettera.
« Ora tocca a voi di fare il vostro. Il mio manoscritto non è elegante,
« ma molto leggibile e scritto in caratteri grandi. Rivedendo e limando
« con cura, ho fatto numerose aggiunte e correzioni; ma tutto è chiaro,
« in guisa che non potete mai sbagliare, purchè siate attento ad ogni
« segno e ne cerchiate il corrispondente sulla pagina seguente, rimet-
tendovi a me per il senso e la precisione dei segni. Osservate con cura
« la mia ortografia e punteggiatura e non credete mai di poterla cor-
« reggere. Io sono l'anima, voi il corpo... Tutto quanto si trova scritto
« in caratteri latini fra parentesi diritte sono osservazioni per *voi solo*.
« Se incontrate una riga cancellata, guardate bene se una parola in
« essa non sia stata risparmiata, e che l'ultimo vostro pensiero sia
« quello di accusare me di negligenza. Talvolta ho ripetuto in lettere
« romane, in margine, o tra le righe e sempre chiusa tra parentesi,
« una strana parola che potrebbe non esservi familiare. Se trovate no-
« iose le tante correzioni, pensate che appunto grazie a queste corre-
« zioni non dovrò mai limare il mio stile sulle prove di stampa, per
« darvi in questo modo un doppio disturbo. »

Questa nuova edizione venne pubblicata nel 1844 e suscitò poca attenzione. Il fatto che un'opera così potente e così originale — la quale aveva anche il gran merito di essere chiara, merito press'a poco sconosciuto nel mondo filosofico della Germania, — quasi non sarebbe stata conosciuta, sparge una luce poco favorevole sull'indipendenza di giudizio del pubblico tedesco. Bisogna però tenere calcolo dell'abbassamento politico in cui allora quel paese giaceva; languiva ogni vigore ed ogni interesse intellettuale, e quell'energia che ancora esisteva, trovava il suo sfogo negli entusiasmi e nelle cospirazioni patriottiche; la Germania giovane era troppo preoccupata, la Germania antica troppo apatica per gustare un nuovo sistema filosofico. Maturava la burrasca, stava per iscoppiare la rivoluzione coi suoi errori, ma Schopenhauer,

assorto nelle sue ricerche, non aveva tastato con sufficiente attenzione il polso della sua epoca per riconoscere che questi disturbi odiosi sarebbero il temporale che doveva liberare l'atmosfera da ogni cosa impura e fare spazio per una vita vigorosa.

Nel 1846 Schopenhauer fece la conoscenza di Giulio Frauenstädt, il quale subito divenne il suo Metrodoro. Era stato attirato dal *Mondo come Volontà e Rappresentazione*, e cercava un'intervista col filosofo, che questi gli concesse tanto più volontieri, che Frauenstädt aveva fatto precedere la sua visita da un cenno laudativo sulla filosofia di Schopenhauer. Fu ammesso nello studio di Schopenhauer nell'ora solita, alle undici del mattino, e trovò il filosofo sdrajato sul divano e leggendo. Schopenhauer balzò in piedi per ricevere cordialmente il suo visitatore, e Frauenstädt rimase incantato dei suoi modi e di tutta la sua persona, che tanto bene si accordava con quanto egli aveva aspettato. La testa leonina rivelava l'intelletto potente ed il lavoro mentale di cui era capace; sebbene Schopenhauer non avesse allora che cinquantacinque anni, i suoi capelli e la sua barba erano bianchi come la neve, e si trovavano in armonia coll'idea del sapiente; ma l'occhio ancora era lampeggiante ed il viso mobile e vivace come quello d'un giovane. Un tratto sarcastico intorno alla bocca solo rivelava il misantropo. Schopenhauer era sincero e confidente con quelli di cui non diffidava ed entrò quindi *in medias res* con Frauenstädt, animandosi contro i professori di filosofia che ignoravano il suo sistema e lo scartavano dovunque silenziosamente. Poi cominciò a discorrere d'un argomento che in quel tempo lo preoccupava vivamente.

« Indovinereste difficilmente », disse, « il libro che stavo leggendo « quando entraste. E' uno dei più antichi libri di sogni *Oneirokritikon* « di Artemidoro. Da due anni ho studiato il sonnambulismo e l'appa- « rizione di spettri per trovarne una spiegazione metafisica. Non oc- « cuperà che poche pagine quando sarà stampato, ma per poterla scri- « vere fui obbligato ad esaminare l'intero e vasto campo di questi fe- « nomeni, e di consultare la letteratura antica e moderna su questo « soggetto. Diffatti nessuno di quelli che leggeranno le mie discussioni « sulle più importanti questioni della metafisica, sospetterà quanto « studio enorme sia occorso per comporre queste discussioni le quali, « stampate, non occupano che poche pagine. Ma questo è sempre stato « il mio modo. Ebbi sempre l'abitudine di famigliarizzarmi intima- « mente con un soggetto prima di scriverne. Così una volta mi dedicai « per un inverno intero allo studio delle antiche tragedie greche, e ciò « per comporre poche pagine sulla tragedia nel secondo volume del mio « libro sul *Mondo come Volontà e Rappresentazione;* un'altra volta « studiai a fondo il basso per la mia metafisica della musica, e così « via. »

Spingendo Frauenstädt a spiegare le sue vedute sulla chiaroveg-

genza e le apparizioni, egli manifestò schiettamente che non voleva anticipare sui commenti che stava stampando, aggiungendo però che la sua soluzione del problema era fondata sulla dottrina emessa da Kant sull'idealità del tempo e dello spazio. Volentieri raccontava avvenimenti che si riferivano a questo argomento e fra gli altri, uno che era capitato a lui stesso. Diceva tutto colla sua vivacità usuale, che rendeva i suoi discorsi tanto piacevoli per chi l'ascoltava. La storia da lui raccontata a Frauenstädt si trova ripetuta nei *Parerga* sotto il titolo « Versuch über das Geistersehen. »

« Una mattina ero occupato a scrivere in inglese una lunga let-
« tera d'affari, che era per me di grande importanza; terminata la
« terza pagina presi, invece del recipiente della sabbia, quello dell'in-
« chiostro e lo vuotai sulla lettera; l'inchiostro corse dallo scrittoio
« sul pavimento. Agitai il campanello e la serva andò a cercare una
« secchia d'acqua e lavò il pavimento affinchè il legno non bevesse
« l'inchiostro. Mentre eseguiva questo lavoro, ella mi disse: La notte
« passata ho sognato che stavo lavando dal pavimento delle macchie
« d'inchiostro. A che io risposi: Questo non è vero. E' vero, diceva
« lei, e quando mi destai dal sonno lo dissi alla mia compagna che
« dorme con me nella medesima stanza. Appunto in quel momento
« venne nella stanza quell'altra serva, ragazza di circa diciassette anni,
« per chiamare quella che stava lavando il pavimento. Le vado in-
« contro e domando: Cosa ha sognato colei la notte passata? Risposta:
« Non lo so. Ed io: Sì, lo sapete, ve lo ha detto quando si svegliò. La
« giovane serva: Ah, sì, sognò che avrebbe lavato delle macchie d'in-
« chiostro dal suolo. Questo di cui posso garantire la verità, non ci
« permette più di dubitare dei sogni teorematici, ed è tanto più note-
« vole che l'argomento del sogno fu il risultato d'un'azione che si può
« dire involontaria, giacchè io la commisi interamente senza intenzio-
« ne; eppure quest'azione era tanto necessaria ed inevitabile e stabilita
« anticipatamente, che un'altra persona ebbe già coscienza delle con-
« seguenze di questa azione alcune ore prima che accadesse. Ecco la
« prova della mia asserzione: ciò che accade, accade perchè necessa-
« riamente deve accadere. »

Tutte queste spiegazioni interessarono il discepolo, al quale premeva però sopra tutto di sentire qualcosa intorno all'opera principale di Schopenhauer; ma in questo momento si mostrò la donna di casa, ed egli fu congedato. Dopo questo primo colloquio pare che egli si sia presentato tante volte che finì per essere accolto meno cordialmente. Schopenhauer gli fece capire molto chiaramente che non poteva soffrire di essere disturbato tante volte. Poi arrivò a fissare certi giorni e certe ore in cui Frauenstädt potrebbe venire a rendergli visita. Per cinque mesi Frauenstädt s'incontrò con Schopenhauer ogni settimana e dice che questo commercio gli procurò alcune delle ore più fertili e

più felici della sua vita. Di quando in quando gli fu anche concesso di accompagnare il filosofo nelle sue passeggiate, di cui la prima fu quella memorabile fatta sotto i raggi cocenti del sole di luglio. Quando la partenza di Frauenstädt pose termine a questi rapporti personali, rimasero in corrispondenza scambiando delle lettere fino ad un anno prima della morte di Schopenhauer.

E' una cosa discussa fra i discepoli del filosofo se questo abbia permesso di pubblicare le sue lettere. Pare che questo permesso non sia stato dato e questa supposizione viene confermata da un fatto speciale. Schopenhauer era assai scrupoloso in tutto quanto egli scriveva per la stampa; riservava i suoi migliori pensieri per le sue opere e se qualche volta gli accadeva di emettere tali pensieri nella conversazione o nelle lettere, egli immediatamente li notava nel suo memoriale per servirsene per una nuova edizione. A parte questi casi eccezionali, le sue lettere trattavano argomenti effimeri. Frauenstädt lo teneva al corrente di tutte le recensioni e di tutti i commenti che si facevano sulle sue opere; Schopenhauer gli rispondeva criticando, ingiuriando, o chiedendo favori, porgendo i suoi ringraziamenti per favori già ricevuti, sempre col suo brio frizzante. Persone tuttora in vita in questa corrispondenza vengono menzionate, e non sempre in termini lusinghieri. Le lettere sono effusioni spontanee dell'amico verso l'amico e non contengono parole calcolate per l'occhio del pubblico. L'interesse che queste lettere potrebbero offrire al mondo è troppo esiguo per giustificarne la pubblicazione. Schopenhauer non avrebbe certo approvato questo zelo eccessivo dei suoi discepoli. Per lunghi anni la sua vita fu un campo trincerato contro i suoi nemici, dopo la morte egli non è che un grand'uomo di più che dalla tomba implora: Proteggetemi dai miei amici!

I sintomi della burrasca che si condensava, si facevano ognora più chiari e più gravi. Schopenhauer non facilmente si lasciava turbare dagli sconvolgimenti politici, ma quando minacciarono la tranquillità della sua mente egli non potè più a lungo ignorarli. I tafferugli e gli scontri avvenuti nel settembre 1847 l'avevano inquietato, e tornarono ad assalirlo con forza maggiore gli antichi timori. Era impossibile prevedere il risultato finale di questa confusione generale: Schopenhauer tremava al pensiero che il potere potesse cadere in mano alla plebaglia. Le sue vedute politiche consistevano in parte in una ferma convinzione della necessità del regime monarchico: « Un re « invece di: Noi per grazia di Dio..., dovrebbe dire: Noi il minore di « due mali. » L'elezione del duca Giovanni a reggente dell'Impero per qualche tempo quietò le sue apprensioni, non abbastanza però per impedirgli di limitare le sue spese e di contromandare alcune ordinazioni di libri. Nel mese di giugno 1848 egli scrive:

« La mia salute è come al solito e suppongo che per un pezzo an-

« cora la posterità dovrà fare anticamera. Ma durante gli ultimi quat-
« tro mesi sono crucciato da mille sentimenti ansiosi ed ho patito ter-
« ribili sofferenze morali. Era minacciata ogni proprietà, ogni condi-
« zione civile; alla mia età queste cose vi scuotono con violenza, quando
« l'appoggio che vi sostenne per tutta la vita e di cui vi siete mostrato
« degno, nella vecchiaia viene a mancarvi. Ebbene, *inde salus, unde*
« *origo* (sottointendete: *malorum*). Sono ormai trent'anni che lessi que-
« ste parole sopra una lapide in un cimitero di Venezia. I Parigini
« hanno seminato quello che ora raccolgono; ci hanno tratto nel fango,
« e *si Diis placet*, ci trarranno anche fuori. E' semplicemente giusto. »

E' notevole certamente la rassomiglianza perfetta fra Schopenhauer e Goethe per tutto ciò che riguarda la politica; entrambi odiavano le rivoluzioni violente perchè fermano lo sviluppo intellettuale e sono causa d'un regresso nella cultura. Schopenhauer considerava il popolo come un sovrano eternamente minorenne, il quale appunto perciò ha bisogno sempre d'un tutore e non può mai amministrare i proprî affari senza cagionare disturbi infiniti. Le rivolte del mese d'agosto risvegliarono le sue inquietudini che diventarono frenetiche addirittura, quando avvenne l'uccisione codarda del principe Felice Lichnowsky e del generale di Auerswald; il suo timore pel regime democratico quasi lo spinse a fuggire dalla città. Quell'assassinio crudele e basso rese più aspro il suo disprezzo per gl'insorti e per la fraseologia allora all'ordine del giorno: *libertà, felicità, libertà del popolo*. A lui parevano tutte ciarle vuote di senso. In quel tempo egli lavorava alacremente al suo libro: *Parerga* e *paralipomena*, opera filosofica che ha diritto all'aggettivo: incantevole, il quale certamente non va applicato spesso ad opere di questo genere. Nel mese di marzo 1849 egli scrisse a Frauenstädt:

« Ho sempre sotto mano *l'opera mixta*, ma la mia massima è *sat*
« *cito sat bene;* non spero di poter fare punto alla fine di questo anno;
« ma l'anno venturo, *Diis et bibliophilis volentibus*, i *Parerga* dovran-
« no essere pubblicati. Sarà un'opera voluminosa che starebbe appena
« appena in un volume, e di cui bisognerà certamente farne due. Al-
« lora asciugherò la mia penna e dirò: il rimanente è silenzio. Ma nel
« caso che dovessi morire prima di quell'epoca, vi autorizzo fino d'ad-
« desso di reclamare e di pubblicare il manoscritto e di trarne il pro-
« fitto che renderà, giacchè quando sarò morto le mie opere frutteranno
« qualcosa; è improbabile che acquistino questo valore prima. Intanto
« voglio sperare che non avverrà nulla di tutto ciò; la mia salute im-
« perturbabile e le mie forze mi faranno vivere per vedere ancora molti
« anni cattivi. Con me tutto sta come al solito; Atma vi saluta. Ma che
« tempo abbiamo traversato! Immaginatevi che il giorno 18 settembre
« vi fu una barricata sul ponte, ed i birbanti stavano vicini alla mia
« casa, sparando contro i soldati, che rispondevano e facevano tremare

« la casa colle loro palle. Pensando che fosse la canaglia sovrana, mi « metto a fortificare la porta, mentre dal di fuori venivano contro « questa colpi più forti, più minacciosi. Finalmente riconobbi la voce « dolce della mia serva: sono soltanto alcuni Austriaci. Apro imme- « diatamente la porta a questi cari amici, ed irrompono nella mia « stanza ventidue Boemi dai calzoni azzurri per sparare dalle mie fi- « nestre sul popolo, ma presto sembrò loro di poter meglio ottenere il « loro scopo dalla casa vicina. Al primo piano si trovava l'ufficiale os- « servando il popolaccio che si agitava dietro la barricata. Gli mandai « immediatamente il gran cannocchiale col quale voi avete osservato il « pallone e Ψυχῶν σοφῶν τοῦτ' εστὶ Φροντιστήριον (Aristofane, Nubes). »

Finalmente colla forza fu ristabilita la pace, sebbene le contese, il disaccordo e lo scontento continuassero ad esistere. La nazione costretta colla forza a sottomettersi rimase schiacciata, annichilita. Schopenhauer non s'accorse subito di quanto il 1848 fosse stato fatale alla filosofia di Hegel. Alle amare esperienze della rivoluzione tenne dietro la disperazione; il tempo oramai era pronto ad accogliere il predicatore della disperazione che non poteva più mancare di trovare un uditorio avido delle di lui parole. Con perseveranza egli tirava innanzi il libro che doveva attirare a lui tutti gli sguardi. Frattanto la nuova edizione della sua opera: *Il Mondo come Volontà e Rappresentazione* lentamente si diffondeva, e di quando in quando i suoi discepoli si fermarono a Francoforte attirati dalla speranza di vedere il viso dell'autore che aveva esercitato sopra di loro un così potente fascino.

« Sorge una congregazione silenziosa, che io vorrei più clamoro- « sa.... Non v'è ingiuria troppo grave pei servi diventati i nemici del « maestro il cui pane stanno mangiando; questo è il rapporto in cui « si trovano i professori di filosofia verso la scienza che praticano. »

Ma tutto questo era sommamente grato a Schopenhauer, ed egli non lascia mai sfuggire un'occasione di ricordare questi fatti. Sullo scorcio del 1849 egli scrive:

« Con me tutto è come al solito. Sto sempre lavorando ai miei « *Parerga*, che in primavera saranno pronte per la stampa. Poi pen- « seremo all'editore. Ho perduto il mio caro, prezioso, grande e bello « cane; morì di vecchiaia, poco prima di compiere il decimo anno della « sua vita. Sono stato addolorato sinceramente e per molto tempo. »

Nel settembre del 1850 egli poteva dire a Frauenstädt:

« Dopo sei anni di lavoro assiduo, quotidiano ho terminato il mio « libro dei *Parerga;* ora siamo al *manum de tabula!* e non riesco a « trovare un editore... Il fatto è spiacevole, ma non umiliante; giacchè « i giornali annunziano che Lola Montes intende scrivere le sue me- « morie e che gli editori inglesi le hanno immediatamente offerto som- « me cospicue. Sappiamo quindi a che cosa stiamo. Ma veramente non

« so che cosa ancora mi rimanga a fare, e se quest'ultimo mio libro « non sia destinato ad essere una pubblicazione postuma, ad uscire « quando non vi sarà più mancanza d'editori. Intanto scrivo oggi a voi, « vero Teofrasto e Metrodoro mio, per domandarvi se non potreste pe- « scarmi un editore fra i numerosi librai di Berlino. Nel caso che ciò « vi venisse fatto, vi unisco l'indice delle materie, che solo basterà a « mostrare che il libro è più conveniente alla gran massa dei lettori « che tutti i miei precedenti, e dovrebbe quindi trovare un editore con « minore difficoltà. Quasi potrei chiamarlo, considerando la maggior « parte del suo contenuto, il mio *Filosofo del mondo*. L'unica mia con- « dizione è che si scelga un decente carattere tedesco, non latino, un « carattere che sia nè più piccolo nè più fitto di quello della mia se- « conda edizione, e che ogni foglio mi sia mandato per l'indispensabile « correzione.... Se i vostri tentativi fossero coronati di successo, ren- « dereste un vero servigio a me ed alla filosofia. Ho sempre rifiutato « di pubblicare a spese mie e per essere postuma l'opera mia dovrebbe « aspettare troppo tempo, giacchè la mia salute è eccellente, ed io sono « sempre attivo come quando vi trascinai a quella passeggiata, quella « sera, fra la neve ed il vento. »

Dopo molti insuccessi il dottore Frauenstädt finalmente riuscì a trovare un editore, e Schopenhauer gli fu profondamente grato.

« *Francoforte*, 30 *settembre* 1850.

« Mia caro dottor Frauenstädt.

« Voi siete un vero amico e ad ogni modo *optime meritus de nobis* « *et philosophia nostra*. Vi porgo i miei sinceri ringraziamenti per il « disturbo che vi siete preso e lo zelo che avete dimostrato nel cercarmi « un editore. Spero che quell'uomo, per conto suo, non farà un cattivo « affare, giacchè gran parte del lavoro, ed in ispecie gli aforismi per « il contegno nella vita, che occupano il primo volume, sono scritti in « istile assai popolare. Ma è colpa dell'epoca se si dura tanta fatica per « trovare un editore per tali libri. Ognuno è perfettamente assorto dalla « politica. Se per una ragione qualsiasi l'editore volesse ancora ritar- « dare la stampa di qualche tempo, preferirei intanto di tenermi qua « il manoscritto, invece di lasciarlo a lui; ne potrei aver bisogno per « fare qualche cambiamento o qualche aggiunta. Mi spiace separarmi « di quest'ultima opera mia, giacchè, il rimanente sarà silenzio... Leg- « gete le condizioni del contratto a Hayn con voce stentorea. Non me « ne allontanerò. Chiedo ben poco per un'opera che è il frutto d'un « lavoro di sei anni (due ore ogni mattino) ed a cui mi sono preparato « durante trent'anni della mia vita perchè opere come le mie non pos- « sono essere create di getto, lì per lì. Dov'è in tutta la letteratura « tedesca un libro che (come il secondo volume del mio *Mondo come*

« *Volontà e Rappresentazione*) riveli in ogni pagina più pensieri di « quanto si possono afferrare? (Ma vergognati, vecchio, di cantare le « proprie lodi!) — Finalmente l'editore deve promettere di non ag- « giungere all'annunzio del libro encomio, raccomandazione o commento « di sorta; d'altra parte egli potrà, se crede, pubblicare l'indice delle « materie. »

CAPITOLO DECIMO

La sua filosofia morale e la sua estetica

La filosofia morale di Schopenhauer parte anch'essa dai principî fondamentali del suo sistema. Tutto dipende dall'affermazione e dalla negazione della *Volontà di vivere*. Affermata la volontà di vivere, cioè provato che le azioni d'un individuo sono più o meno guidate dal desiderio di possedere, di godere, di perpetuare e di abbellire l'esistenza, le « immaginazioni del di lui cuore sono corrotte e cattive continua-« mente. » A misura che l'individualità perde il suo valore per l'indi-« viduo, a misura che questi riconosce che infatti l'individualità è una illusione e che egli esiste in lui stesso non più che negli altri, egli procede sulla via della virtù. Schopenhauer osserva giustamente che i malfattori più grandi sono anche i più grandi egoisti. Tutte le cattive azioni in ultima analisi si riducono allo sprezzo dei diritti altrui, alla cura del proprio vantaggio e si riassumono nella volontà di vivere a spese altrui. Nella forma più rozza ciò implica che l'ordinare i delitti violenti sia ugualmente punibile dalla legge; ma tra questi delitti e le forme più raffinate dell'egoismo non v'è che una differenza di grado. Le azioni veramente morali non possono nascere che dalla convinzione che il male sia essenzialmente inerente al mondo dei fenomeni, e dalla ferma risoluzione di ridurlo ad un minimo. Il segreto di questo sta tutto in una parola: abnegazione. *La volontà di vivere* implica l'affermazione di sè stesso in ogni forma ed in ogni senso, come ogni azione caritatevole implica la negazione di sè stesso in un senso od in un altro; ne risulta che la morale di Schopenhauer in sostanza inculca pure la filantropia universale. Così egli pare associarsi a quei moralisti ottimisti di cui Franklin può considerarsi come il tipo; però, partendo da un punto di vista così differente, egli non può se non arrivare a conclusioni diverse dalle loro. Egli comincia ove Franklin si ferma. Secondo quest'ultimo il tipo più elevato dell'eccellenza umana è quello del cittadino perfetto. Schopenhauer pure loda il patriotta, ma per

un motivo trascendentale che Franklin sarebbe stato del tutto incapace di comprendere.

« Colui che muore per la patria si è liberato dall'illusione che « l'esistenza sia limitata alla propria persona individuale, egli estende « il proprio essere a quello dei suoi compatriotti, nei quali pure egli « continua a vivere. Egli anzi l'estende a generazioni venture, per le « quali pure lavora. Considera la morte come il battere d'un ciglio, « che non interrompe la facoltà della vista. »

Per Schopenhauer è patriotta colui che, per il momento, si sia staccato dall'idea dell'esistenza sostanziale del suo ente personale; per cui questo ente si trovi obliterato nell'idea più larga della patria; per cui quindi l'individualità momentaneamente non è che un'illusione. Lasciate che questo concetto sia applicato ad un rapporto umano qualsiasi, e ne risulteranno inevitabilmente delle azioni conformi alle leggi della morale. L'individuo perderà il concetto della sua individualità; non si considererà più come realmente esistente nei limiti ristretti della propria personalità isolata e separata dal rimanente degli uomini e dell'universo. Considererà il suo ente separato come fenomeno transitorio, come un'oggettivazione temporanea della solo vera esistenza; e, riconoscendo in questo modo la sua vera posizione, non potrà essere egoista, giacchè l'egoismo nasce dalla distinzione che si fa tra i singoli individui, — distinzione che permette di spostare un vantaggio da una parte all'altra, invece di estenderlo al compleso dell'umanità. Questi insegnamenti del sapiente quindi dovrebbero trasportarsi facilmente dal campo teoretico in quello pratico.

« La sapienza non è soltanto una perfezione teoretica, ma anche « una perfezione pratica: è l'ultima cognizione delle cose in complesso « ed in dettaglio, che deve penetrare talmente tutto l'uomo da diven- « tare la sua guida nell'agire. La scienza che porge all'uomo null'altro « che teorie non tradotte in pratica, è simile alla rosa che piace pel « colore e pel profumo, ma che poi perde i petali e non produce frutto. »

L'artista ottiene lo stesso risultato procedendo in modo alquanto differente.

« Nei momenti in cui siamo esaltati dalla forza dell'intelletto, ed « abbandoniamo il modo solito di considerare le cose (cioè di ricercarne « soltanto i rapporti reciproci per infine trovarne il rapporto con noi « stessi) — allora non terremo più calcolo del *Dove?* del *Quando?* del- « l'*Onde?* del *Perchè?* delle cose, ma soltanto del *Che sono?* In tali mo- « menti non siamo preoccupati da pensieri astratti, dai concetti della ra- « gione e della coscienza; invece tutta la forza del nostro intelletto al- « lora è dedicata alla contemplazione, e ne rimane tutta assorta; la « coscienza sarà riempita dalla contemplazione tranquilla dell'oggetto « naturale che si trova dinanzi a noi, sia un paesaggio, un albero, una « roccia, un edifizio od altro. Per servirci d'un'espressione efficace: la

« coscienza si perde nell'oggetto, cioè dimentica la propria indivi-
« vidualità, la sua *volontà*: rimane solo un *soggetto* che sarà lo specchio
« limpido dell'*oggetto*. Allora sembra che l'oggetto solo esista, senza
« che nessuno lo contempli, non è più possibile distinguere chi contempla
« dell'oggetto contemplato. L'uno e l'altro si confondono, essendo la
« coscienza intera occupata da un solo quadro percettibile. Quando in
« questo modo l'oggetto ha perduto ogni suo rapporto con tutto quanto
« gli è estraneo, e quando il soggetto ha interrotto la sua comunione
« colla volontà, allora quello che si è riconosciuto non è più una sempli-
« ce cosa in sè, ma è l'Idea, la Forma Eterna; e colui che si trova as-
« sorto in questa contemplazione: non è più individuo, essendosi perduto
« il suo individuo nella contemplazione; è soltanto il soggetto della co-
« gnizione, non conoscendo nè volontà, nè dolore, nè tempo. In tale
« contemplazione la singola cosa diventa ad un tratto l'idea della sua
« specie, e l'individuo che percepisce rimane puramente il soggetto
« della cognizione. »

« Quando un uomo cessa di fare tra lui ed altri una distinzione e-
« goistica, quando prende nei dolori degli altri tanta parte quanta ne
« prende nei suoi, riconducendo sè stesso negli altri esseri, deve consi-
« derare il dolore infinito e generale della vita come un dolore suo, ed
« appropriarsi in questo modo tutte le sofferenze del mondo intero. Ab-
« braccia il complesso, l'intero; ne afferra l'essenza; riconosce l'inuti-
« lità d'ogni lotta e la sua convinzione diventa la giubilazione della
« Volontà. La Volontà non si dirige più verso la vita; l'uomo attinge
« lo stato di rinuncia volontaria, la negazione della volontà di vivere;
« è la transizione dalla virtù alla vita dell'asceta. »

Assai superiore all'artista però si trova l'asceta, cioè colui che ha riconosciuto chiaramente nella *volontà di vivere* la sorgente di ogni male e che quindi ha risoluto di distruggere questa volontà colla mortificazione continua.

Questa è la grande verità per sempre salutare, il *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*.

« Chi legge le vite dei penitenti cristiani ed indiani, rimane col-
« pito della rassomiglianza che si trova tra gli uni e gli altri. Sono as-
« solutamente dissimili i loro dogmi, le loro abitudini, le loro condi-
« zioni esterne, e sono identiche le loro aspirazioni e la loro vita inter-
« na... Il *quietismo*, cioè la rinuncia alla volontà: ed il *misticismo*,
« cioè il riconoscere che l'individuo è identico col complesso, coll'intero,
« coll'essenza dell'universo, — tutti si trovano strettamente collegati
« in guisa che chi riconosce l'uno, a poco a poco e spontaneamente, ar-
« riverà pure ad ammettere gli altri, fosse anche contro la sua inten-
« zione primitiva. Nulla è più sorprendente dell'unanimità di tutti co-
« loro che professano questi principî, per quanto possano essere differen-
« ti la loro età, il loro paese natìo e la loro religione. Essi non formano

« una setta, anzi ignorano l'esistenza l'uno dell'altro. I mistici, quie-
« tisti ed ascetici indiani, cristiani e maomettani, sono differenti in
« tutto, salvo nello spirito intrinseco dei loro insegnamenti.... Tanto
« accordo tra uomini di popoli e tempi così diversi, è una prova palmare
« che il loro non è uno stato morboso e vizioso della mente, ma l'espres-
« sione d'un costituente essenziale della natura umana, la cui rarità
« proviene unicamente dalla sua eccellenza. »

Si scorge immediatamente che dal lato pratico la morale di Schopenhauer in nulla differisce da quella buddhistica. L'attribuire ogni esistenza al desiderio egoistico; la conclusione che perciò essa esistenza debba necessariamente essere un male; il corollario poi che il modo unico di scartare le sofferenze sia di estinguere il desiderio; e che questo non possa essere estinto se non colla mortificazione d'ogni passione; questi son luoghi comuni della dottrina buddhistica. Sono assai differenti però i modi in cui queste dottrine vengono esposte ed insegnate. Nulla può essere più differente dall'aspra invettiva di Schopenhauer, che il procedere mite e persuasivo di Buddha; fors'anche tutto l'edifizio della dottrina morale di Schopenhauer non è espressivo quanto questa incomparabile definizione data da Buddha: La virtù e l'accordo tra la volontà e la coscienza. In sostanza però la concordanza è completa; e non vi può essere dubbio che la filosofia di Schopenhauer non sia altro che un sintomo delle tante modificazioni subite dal pensiero europeo sotto l'influenza delle idee orientali. Schopenhauer è interamente conscio di questa sua coincidenza col Buddhismo, da lui preferito alla dottrina dei Bramini, perchè più libero d'ogni mitologia e perchè trova la via della salute nella mortificazione interna, nella carità e nell'umiltà piuttosto che in castighi raccapriccianti e penosi. Nello stesso tempo, come il lettore avrà visto nell'ultimo brano citato, Schopenhauer sostiene che lo spirito della vera religione sia lo stesso dappertutto; parla del cristianesimo col massimo rispetto, lasciando da parte quello che ne chiama la mitologia; dice che lo spirito del Nuovo Testamento è tutto in favore della sua teoria. L'assunzione dei dolori e delle colpe dell'unanimità, attribuita dal Cristianesimo esclusivamente alla condiscendenza d'un ente soprannaturale, secondo Schopenhauer, è un dovere imposto ad ogni uomo che nasce! Le religioni che ammettono la realtà di questo universo di fenomeni, o promettono ai loro seguaci, in compenso dell'ubbidienza ai precetti, felicità terrestre, sono per Schopenhauer abbominazioni enormi. Come gli antichi Gnostici egli insiste sull'impossibilità assoluta di conciliare mai il Cristianesimo, col Giudaismo, dal quale nacque; sostiene che la fede ebraica non sia che una modificazione leggerissima della religione persiana.

« Il Cristianesimo è composto di due ingredienti eterogenei, d'un
« concetto morale della vita affine alla religione dell'Indostan e d'un
« dogma ebraico. La sua morale rimane mutilata da questo secondo

« elemento estraneo ed intruso, e non può quindi raggiungere la piena « sua espressione. L'elemento puramente morale dev'essere considera- « to sopratutto, anzi esclusivamente, come elemento cristiano e va di- « stinto dal dogmatismo ebraico a cui è stato forzatamente accop- « piato....

« La teoria della redenzione dell'umanità è evidentemente d'ori- « gine indiana e presuppone la religione indiana, la quale insegna che « la creazione stessa sia l'opera del male, del principio cattivo. Questo, « il cristianesimo dovette innestarlo sul teismo ebraico, secondo il qua- « le, invece, Dio non soltanto fece il mondo, ma lo credette molto buo- « no quando fu fatto. Di lì provengono le tante difficoltà e contraddi- « zioni offerte dalla dottrina cristiana; di lì pure quegli strani miste- « ri cristiani tanto spiacevoli al senso comune....

« In verità lo spirito e la tendenza morale del Cristianesimo sono « strettamente legati colla fede di Buddha e con quella dei Bramini, « e non con quella ebraica: πάντα καλὰ γίτι (v., era molto buono, - Gen. « I, 31. L'essenza d'una religione sta nello spirito e nella tendenza mo- « rale e non nei miti in cui questo spirito e questa tendenza sono avvol- « ti. Nelle sue dottrine morali il Cristianesimo accenna a queste reli- « gioni come sua origine. In forza della sua origine, o almeno in for- « za di questa similitudine, il Cristianesimo appartiene all'antica e « sublime fede dell'umanità, assolutamente opposta all'ottimismo fal- « so, ignobile e nocivo, incarnato nel Paganesimo greco, nel Giudai- « smo e nell'Islam. »

« La morale cristiana, se non ignorasse il mondo animale, avrebbe « la più grande rassomiglianza con quella dei Bramini e dei Buddhi- « sti, ed è espressa soltanto con minore enfasi e con logica meno forte. « Possiamo quindi credere che il Cristianesimo come anche l'idea d'un « Dio che si fa uomo (*Avater*) abbiano preso origine in India e siano « venuti in Giudea per la via dell'Egitto, in guisa che il Cristianesimo « è il riflesso dell'antica luce indiana che rischiarava le rovine dell'E- « gitto, riflesso che, per isventura, cadde sul territorio ebraico. »

La critica di Schopenhauer non tocca soltanto lo spirito ristretto della legge mosaica, ma colpisce pure la religione briosa dei Greci. Non vi può essere dubbio che la sua dottrina in sostanza non sia identica con quella dei Santi cristiani, com'è identica con quella dei Santi buddhistici, e che contenga molti elementi di verità. Ma la Grecia sotto un tale sistema di pensieri avrebbe potuto diventare quello che è stata? Questo sistema, sviluppato logicamente, non distrugge ogni cultura, non osteggia ogni progresso di prosperità nazionale? Non condurrebbe all'apatia ed al quietismo degli abitanti dell'India il popolo che lo abbracciasse? Sono domande, degne di essere esaminate con somma cura da coloro che da tale sistema si sono lasciati trascinare all'entusiasmo.

Sotto un aspetto però il sistema morale di Schopenhauer sembra inferiore a quello di Buddha, cioè nella poca importanza attribuita alle buone azioni come mezzo di liberarsi dalle sofferenze. Secondo i sapienti buddhistici le azioni caritatevoli hanno quasi un valore uguale a quello che ha percezione della verità, e la colpa morale è una delle cause più potenti per le quali i mortali possano essere ritenuti lungamente nel mondo dei fenomeni. Schopenhauer accentua piuttosto le condizioni intellettuali della salute e non quelle morali: è lecito dubitare che le sue dottrine avrebbero mai potuto produrre quell'*entusiasmo dell'umanità*, il quale si trova espresso con tanta energia nei decreti di re Ajoka. Per illustrarlo meglio, sceglieremo un fatto secondario: la distinzione salta agli occhi in uno di quei precetti in cui la sua coincidenza con Buddha è più evidente, cioè quando raccomanda di avere riguardo agli animali. In Buddha questo sentimento sembra riposare semplicemente sull'istinto della compassione. Schopenhauer gli dà una base filosofica: per lui gli animali sono uomini imperfetti, incarnazioni della volontà universale in una forma più primitiva: la loro parentela coll'uomo non è una figura retorica, ma un fatto. — E' inutile accennare qui, come il pensiero di Schopenhauer sia stato perfettamente sviluppato da Darwin. Si può aggiungere altresì che se si venisse a provare che l'umanità è scesa da più di un genitore ciò costituirebbe l'unico motivo (lasciando da parte il sentimento di compassione umana) pel quale si potesse mantenere i diritti e titoli delle razze inferiori dell'umanità. Questa massima in gran parte però dipende dalla teoria filosofica. — Lo interessa anche specialmente il mondo animale, come prova dell'irrazionalità della volontà di vivere, cioè come tipo dell'universo dei fenomeni nella sua deformità nuda e schietta.

« Per considerare come assoluto e originale il desiderio potente « e predominante negli animali e negli uomini, di conservare e perpe- « tuare la vita, occorre che comprendiamo bene che questo desiderio « non è affatto il risultato del riconoscimento oggettivo del valore della « vita, ma che è indipendente da ogni cognizione, o in altre parole, « che questi esseri non sono trascinati ma spinti. »

« Osserviamo con questo scopo le serie infinite degli animali, le « loro variazioni senza numero secondo l'elemento ed il modo della loro « vita; ed osserviamo nello stesso tempo l'inimitabile abilità nella loro « costruzione e funzione, abilità ugualmente sviluppata in ogni spe- « cie; finalmente teniamo calcolo della somma incredibile di forza, de- « strezza, prudenza ed attività impiegata da ogni animale nel corso « della sua vita. Esaminando la cosa più da vicino, badate all'indu- « stria instancabile delle piccole, meschine formiche, alla perseveranza « meravigliosa e svelta delle api: o contemplate il *necophorus vespillo* « il quale in due giorni sotterra un corpo di mole quaranta volte su-

« periore a quella del suo, per poi deporvi le uova e raccogliere una « provvigione d'alimenti pei figli. Questo ci dimostrerà come realmen- « te la vita di quasi tutti gli insetti non è altro che un lavoro continuo « per preparare il nutrimento ed il letto per la covata che deve uscire « dalle loro uova, e che, dopo avere divorato questo nutrimento ed es- « sersi sviluppata, entra nella vita unicamente per ripetere queste ope- « razioni. Così pure la vita degli uccelli trascorre quasi tutta nei loro « nidi e nel procurare nutrimento ai loro piccoli, i quali ancora vivran- « no unicamente per fare lo stesso. Così tutto, tutto lavora pell'avve- « nire, che poi non è migliore del presente. Considerato tutto questo « non possiamo far a meno di mandare intorno lo sguardo per cercare « il compenso di tutta questa abilità, di tutti questi lavori; per cercare « lo scopo che spinge la creatura a questa attività senza riposo; ci do- « mandiamo: qual'è la meta verso cui tende tutto questo? che cosa ot- « tiene questa esistenza animale che richiede sforzi così supremi? Non « v'ha che una risposta: sfamarsi e propagare la specie, e nel migliore « dei casi, un po' di piacere momentaneo, quale di quando in quando « tocca ad ogni individuo animato in mezzo ai suoi sforzi continui. Se « confrontiamo l'abilità indicibile della preparazione, l'abbondanza « inesauribile dei mezzi e poi l'insignificanza dello scopo, siamo costret- « ti a credere che la vita è un affare il cui reddito è ben lungi dal co- « prirne le spese. »

Nell'istinto cieco e pure efficace degli animali, e specie degl'insetti, Schopenhauer trova la prova più evidente e la migliore illustrazione di quell'azione inconscia, di quell'impulso, a cui attribuisce l'origine dell'universo. Soltanto in uno stadio già avanzato del processo della formazione mondiale sopraggiunge l'intelligenza, trascinandosi dietro una possibile responsabilità morale. — La questione del libero arbitrio, del merito o della colpa che ne segue, è per lui come per tutti gli altri filosofi un grande scoglio. Non che stia un momento in forse per rigettare l'opinione corrente su questo punto come una finzione assurda; anzi i suoi argomenti, come quelli di altri filosofi, logicamente sono irreprensibili, ma egli non ha fatto progresso alcuno e non trova posto per l'approvazione e la disapprovazione morale. La sostanza della sua dottrina è che l'azione libera consiste non nell'*operari*, ma nell'*esse;* che l'uomo è libero in quanto che la sua esistenza è reale, in quanto che egli esiste all'infuori dei limiti del tempo, dello spazio, di altre semplici forme della percezione; ma che come ente e fenomeno egli è soggetto interamente alla neccessità. Sfortunatamente è solo in questo senso che i moralisti ed i magistrati hanno e che fare coll'esistenza, e dobbiamo confessare che Schopenhauer non ci portò alcun aiuto per traversare l'abisso che separa la teoria dalla pratica. La sua grande originalità sta nell'affermazione energica della predominazione dell'istinto (della *volontà* secondo il suo vocabolario) sul-

l'elemento riflessivo (intelletto), affermazione contraria all'opinione ordinaria.

« L'intelletto può languire, la volontà è instancabile. Dopo un « lavoro mentale assiduo, il cervello si stanca, come il braccio dopo un « continuo lavoro meccanico. Ogni cognizione implica uno sforzo, men- « tre il *volere*, il nostro essere individuale, si manifesta senza distur- « bo e con perfetta spontaneità. Perciò quando la volontà è molto ecci- « tata come in tutte le passioni — nell'ira, nel timore, nel desiderio, « nella malinconia, ecc., — e quando dobbiamo capire i motivi di que- « ste passioni per poterle rettificare, lo sforzo che abbiamo a fare so- « pra noi stessi attesta la transizione dall'attività originale, naturale « ed individuale della volontà a quella derivata, indiretta e forzata « dell'intelletto.

« La volontà sola è perfettamente spontanea e perciò spesso troppo « pronta, troppo forte nella sua attività; non conosce la stanchezza. I « fanciulli che appena mostrano i primi sintomi dell'intelligenza, so- « no già pieni di volontà di cui abbondano, sebbene questa volontà in « loro non abbia ancora scopo — il che indica che vogliono senza sape- « re che cosa. L'agire precipitato, difetto comune più o meno a tutti « gli uomini, e può essere vinto soltanto per mezzo dell'educazione, e « costituisce un'altra prova dell'energia instancabile della volontà, la « quale spinge ad agire, prima che sia venuto il tempo dell'azione. Es- « sendo una funzione puramente attiva, esecutiva la volontà non do- « vrebbe affermarsi prima che la facoltà esplorativa, deliberante e « quindi comprendente avesse compiuto il suo lavoro. Ma molto di rado « questo momento viene aspettato. Abbiamo appena afferrato ed unito « frettolosamente alcune circostanze sulla questione del momento — « che sarà un avvenimento speciale od un'opinione emessa da un altro « — quando già, dagli strati più reconditi del nostro essere, sorge spon- « tanea la volontà sempre pronta, sempre instancabile; si manifesta « come terrore, paura, speranza, piacere desiderio, invidia, malinco- « nia, zelo, ira, coraggio, spingendoci ad azioni ed a parole precipitate. « E viene il rimorso, quando ci accorgiamo che la nostra guida in- « tellettuale non ebbe campo di compiere neppure metà del suo lavoro « di studio sulle circostanze, per considerare i loro rapporti e per sta- bilire il da farsi; la volontà non volle aspettare più a lungo ed agì « molto prima del tempo gridando: Ora tocca a me... Di dieci cose « che ci turbano, nove non potrebbero farlo, se noi le comprendessimo « o ne vedessimo le cause, e se ne riconoscessimo quindi la necessità « e la vera condizione. E raggiungeremmo questa conoscenza molto più « frequentemente, se facessimo queste cose oggetti di considerazione e « riflessione piuttosto che d'un impeto d'ira. L'intelletto è per la vo- « lontà quello che la briglia ed il freno sono per un cavallo non do- « mato, non addestrato: bisogna che colle briglie — coll'istruzione.

« cogli avvertimenti, coll'educazione, — la volontà venga guidata; « sola e da sè essa sarebbe un impulso feroce e fiero come la potenza « che mostra la cascata precipitosa, colla quale, — già lo sappiamo — « ha in comune l'origine. Nell'ira, nella disperazione, nell'ebbrezza, « la volontà prende il morso tra i denti, toglie la mano alle guide, e « parte, seguendo la sua natura originale. Nella *mania sine delirio* essa « ha perduto briglia e freno, e risulta, oltre la natura della volontà, il « fatto che l'intelletto le è estraneo quanto al cavallo il freno. In que- « sto stato può essere paragonata pure ad un orologio che privo d'una « certa ruota dell'ingranaggio, si scarica senza poter essere fermato. »

Il lettore s'immaginerà facilmente che la passione dell'amore e tutto ciò che si riferisce alla continuazione della specie attiri specialmente l'attenzione di Schopenhauer. Essendo il mondo dei fenomeni la realizzazione dell'eterna volontà di vivere, l'istinto sessuale, per quanto riguarda la sua parte intelligente, è il meccanismo adoperato dalla volontà onde raggiungere il suo fine. La natura mira unicamente alla perpetuazione della specie; a lei l'individuo non è nulla. Mentre l'individuo crede di agire per iniziativa propria egli realmente segue la spinta di quella forza di cui è la estrinsecazione temporanea e che tende a perpetuarsi per mezzo delle di lui azioni. La poesia dell'amore non è che una illusione destinata a velare il carattere severo e solenne della cosa in sè stessa. Se l'uomo potesse percepire questo, se sapesse smascherare l'illusione dell'istinto e resistere al desiderio invadente, egli potrebbe porre fine alla tragedia dell'esistenza, col semplice rifiuto di diventare il complice dei progetti della natura.

« Ogni amore nasce dall'istinto sessuale; e in fatti non è che un « istinto sessuale chiaro, specificato ed individuale. Ora consideriamo « in questo senso la parte importante che questa passione occupa sotto « varie forme, non soltanto nel dramma, nel romanzo, ma anche nella « vita reale ove, dopo l'amore per la vita, è la fonte più energica e più « abbondante di azioni. Occupa le forze ed i pensieri della parte più « giovane dell'umanità ed è la meta finale a cui tendono tutti gli sforzi « dell'uomo; esercita un'influenza nociva sopra ogni cosa, interrompe « ad ogni ora le più serie occupazioni; confonde temporaneamente per- « fino gl'intelletti più vigorosi; non esita d'interporsi fra le conferen- « ze degli uomini di Stato e le indagini degli scienziati; caccia le sue « lettere amorose, i ricci dei capelli fra i portafogli dei ministri ed i « manoscritti del filosofo; fa nascere quotidianamente le questioni più « complicate, scioglie la parentela più sacra, i legami più forti; fa sì « che l'uomo sacrifica la sua posizione, la sua felicità, e perfino le sue « ricchezze; rende privo di scrupoli l'uomo onesto, traditore l'uomo « fedele; insomma comparisce ovunque come un demonio antagonista, « che mette sossopra ogni cosa. Vedendo tutto questo esclamiamo : « Perchè tanto rumore? Perchè tutto questo spingersi e sforzarzi, per-

« chè tanti turbamenti, tante ansie? Basta che ogni gallo trovi la sua « gallina; ma perchè un'inezia simile deve avere tanta importanza, da « portare continuamente l'interruzione e la confusione nella vita del- « l'uomo? A chi seriamente va indagando lo spirito della verità, len- « tamente si svela la risposta. Qui non si tratta d'un'inezia; l'impor- « tanza del soggetto è degno di tutto lo zelo che richiedono le suddette « pratiche. La mira di tutti questi affari d'amore è infatti più impor- « tante di tutti gli altri scopi che l'uomo possa avere nella sua vita, « e quindi merita di essere trattata con quella serietà che ciascuno vi « ripone; giacchè ne dipende nientemeno che la generazione ventura. « Vengono stabilite, per mezzo di queste trame amorose, l'esistenza « e la qualità delle *dramatis personae* che qui compariranno, quando « noi saremo andati. »

Essendo la perpetuazione della specie l'unico fine della passione amorosa, non c'è quindi da meravigliarsi se rimane sempre deluso chi spera trovarvi beni ideali: in verità questa passione non è che l'azione d'un meccanismo per raggiungere uno scopo tutto diverso. La natura ha ottenuto l'unico scopo che si era proposto.

« I matrimonî d'amore si fanno nell'interesse della specie e non « in quello degli individui. E' vero che quelli, che al giuoco partecipa- « no, credono di promuovere la propria felicità, mentre il loro vero « scopo è a loro stessi estraneo e dev'essere cercato nella creazione d'un « individuo, creazione a loro soli possibile. Uniti per questo scopo do- « vrebbero cercare di tirare innanzi il meglio possibile; ma spesso una « coppia unitasi per questo scopo è eterogenea sotto ogni altro riguardo. « E questa diversità si palesa quando, com'è inevitabile, sparisce la de- « lusione; perciò i matrimonî di amore in generale si scoprono come « unioni infelici, unioni colle quali si provvede alla generazione ven- « tura a spese della presente. *Quien se casa por amores ha de viver con « dolores*, dice il proverbio spagnuolo. Accade il contrario pei matri- « monî fatti per convenienza, generalmente per opera dei genitori. Le « condizioni che determinano queste unioni sono reali e non sparisco- « no da sè; in esse la felicità presente viene posposta alla futura che « dopo tutto è problematica. Un uomo che mira al denaro piuttosto « che alla soddisfazione dei suoi sensi, vive più per l'individuo che per « la specie. Questo è opposto al vero scopo dell'uomo, è innaturale e su- « scita disprezzo. Una fanciulla che, contrariamente ai desiderî dei ge- « nitori, respinge un uomo ricco e non ancora troppo inoltrato negli « anni per scegliere un marito non secondo i dettami della prudenza, « ma secondo la sua inclinazione istintiva, sacrifica il proprio benes- « sere alla specie. Per questo motivo non le si può negare una certa « ammirazione; ella ha scelto il più importante ed ha agito secondo « il senso naturale (o meglio secondo il senso della specie), mentre i « di lei genitori le davano i consigli dell'egoismo individuale. Ne ri-

« sulta che molto di rado un matrimonio può essere concluso senza dan-
« no per l'individuo, e nello stesso tempo senza danno per la specie
« giacchè la coincidenza della passione amorosa colla convenienza materia-
« le è il più raro colpo della fortuna. La misera costituzione fisica, mo-
« rale od intellettuale della maggior parte degli uomini sarà quasi sem-
« pre la causa per cui i matrimonî al solito non vengono conchiusi per
« libera scelta e per affetto, ma per convenienza o per circostanze acci-
« dentali. Se però si tiene, oltre della convenienza, anche calcolo dell'af-
« fetto, ciò rappresenta in certo qual modo compromesso colla specie. Si
« sa quanto i matrimoni felici siano rari, appunto perchè il vero carat-
« tere dell'unione materiale ha per scopo finale non la presente, ma la
« futura generazione. Intanto per conforto dei cuori che amano tenera-
« mente, si può aggiungere che l'amore sessuale appassionato talvolta
« è seguito da una vera amicizia che si fonda sull'unità di sentimento,
« sebbene questa amicizia non faccia la sua comparsa se non quando
« la passione è stata soddisfatta. »

Per quanto possa sembrare prosaica questa riduzione della più ideale delle umane passioni ad un semplice fine utilitario, l'amore nel concetto di Schopenhauer tuttavia merita la gloria di cui la poesia lo ha circondato. Prima per la vasta importanza d'una cosa, a confronto della quale tutte le altre forme dell'attività umana si riducono a quasi nulla, e che è la condizione essenziale e la base indiscutibile di tutto: poi per una ragione specialmente caratteristica di Schopenhauer.

« I desideri dell'amore, ἵμερος, che sono stati cantati in mille
« modi dai poeti di ogni epoca, senza che essi abbiano potuto esaurire
« il soggetto, anzi senza che mai fossero riusciti a rendergli giustizia;
« il desiderio che collega col possesso di una donna speciale l'ideale
« della felicità eterna, ed indicibile dolore coll'idea che questa donna
« dovesse non appartenere a chi ad essa aspira; questi desiderî e que-
« ste sofferenze non possono nascere dai bisogni d'un individuo effi-
« mero, ma sono i sospiri dello spirito della specie che qui vede un'oc-
« casione, che non tornerà più, di raggiungere il suo scopo e che quindi
« emette quel lamento. La specie sola ha una vita infinita ed è capace
« quindi di avere desiderî illimitati, soddisfazioni e sofferenze eter-
« ne. Ma questa specie è rinchiusa nello stretto petto di un mortale;
« non c'è meraviglia quindi se sembra volere scoppiare e rompere la
« sua prigione, non trovando il modo di sfogare il suo presentimento
« di gioia o di sofferenza illimitata. Questo basta per offrire materia
« alla più bella poesia erotica che si eleva in metafore trascendentali e
« lascia dietro di sè tutto quanto è terrestre. Questo è il tema di Petrar-
« ca, la materia per St. Preux, per il Werther e per Jacopo Ortis, che
« altrimenti non potrebbero essere nè spiegati nè compresi. »

Le indagini di Schopenhauer sull'amore formano uno dei capitoli più originali e più brillante dei suoi scritti. Se a prim'acchito sembra-

no aspre, prosaiche ed anzi ripudianti, ciò deriva — come poi si vedrà — piuttosto dall'idiosincrasi dell'autore che dalla natura intrinseca della teoria.

Press'a poco le stesse opinioni sullo scopo a cui serve la passione amorosa nell'economia generale delle cose, si trovano esposte nei passi relativi del bel saggio di Emerson *Sull'amore*. Il confronto dei due autori dimostra chiaramente come le stesse opinioni possono servire a rappresentare un contrasto, secondochè saranno passate per un carattere bisbetico e sdegnoso od avranno subìto l'influenza d'una mente briosa ed affettuosa. Di tale confronto risulterebbe inoltre che Schopenhauer ed Emerson erano d'accordo riguardo all'amore (che per l'innamorato è strumento e scopo nello stesso tempo) quale mezzo tendente verso uno scopo, cioè il costrutto dell'edifizio umano; ma che differiscono perfettamente negli apprezzamenti sulla posizione delle donne. Schopenhauer riconoscendo la forza dell'istinto e dell'intuizione della donna, vedeva in questa una manifestazione più immediata della causa originale dell'esistenza. La donna non istà che ad un passo dalla *volontà di vivere;* l'uomo ha fatto un passo più in là nel campo dell'intelligenza ed è di tanto più vicino alla emancipazione. « Quando Natura divise l'umani-« tà in maschi e femmine non fece le parti proprio uguali. La distin-« zione dei poli in negativo e positivo, non è soltanto qualitativa, ma « pure quantitativa. » La donna ha dei titoli all'indulgenza, ma chiedere deferenza per essa sarebbe ridicolo. Il trattamento che i Greci e gli Orientali facevano subire alla donna era molto più ragionevole della posizione che alla donna si è fatta nell'Europa moderna: le *signore* vi sono trattate con tutte le carezze possibili, mentre la *donna* vi è trattata molto peggio che in ogni altro sito. — In mezzo a tanta misoginia si trovano osservazioni profonde sui punti deboli nel carattere delle donne, sul loro disprezzo per la giustizia astratta o sulla mancanza di considerazione per le persone inferiori. Bisogna ricordarsi che Schopenhauer, per quanto sappiamo, non ebbe mai alcuni rapporti intimi con una donna di spirito e di coltura distinta; pare che non abbia mai incontrato una donna capace di riflettere le sue idee. Se ciò fosse avvenuto egli non avrebbe negato, con tanta sicurezza, la possibilità che una donna potesse essere fornita di genio, se anche la ragione addotta — « perchè sono interamente soggettive » — si trovasse in perfetta armonia coi principî della sua filosofia.

All'artista, cioè all'uomo di genio, Schopenhauer attribuisce una perfezione inferiore soltanto a quella dell'ascetico, il quale ha raggiunto l'intera negazione della volontà. La ragione è che il primo, sebbene soltanto in momenti di estasi, compie l'annullamento della propria individualità, che l'altro eseguisce sempre, senza interruzione e per abitudine. Ogni arte dipende dall'abbracciare idee eterne, intermedie tra il mondo dei fenomeni e il mondo essenziale, reale. Nella contempla-

zione estetica, il singolo oggetto contemplato diventa l'idea della sua specie, e l'individuo, che contempla un organo puro dell'intelligenza. Così la personalità di chi contempla viene abbandonata, abolita per il momento; egli è assorto nell'oggetto e talmente con esso identificato da considerarlo come inerente al suo ente. E' stracciato il velo di Maja; lo spettatore non si trova più sotto quell'illusione che gli impedisce di riconoscersi in ogni altra esistenza. Senza di questo si può avere talento, ingegno, ma non genio, il quale, sotto un certo riguardo, è la capacità di vedere e comprendere le cose come sono in realtà.

« Il genio è l'oggettività. Più le cose nella contemplazione si ri-
« velano in modo chiaro ed oggettivo, e più si oppongono in quel mo-
« mento, in ragione inversa, all'interesse che la Volontà prende in que-
« ste cose. La cognizione liberata dalla volontà è la condizione necessa-
« ria, anzi l'essensa d'ogni concezione estetica. Perchè un pittore ordi-
« nario rende così male un paesaggio, malgrado il lavoro assiduo che
« vi ha speso? Perchè egli stesso non vi vede maggiore bellezza. E per-
« chè non ci vede maggiore bellezza? Perchè il suo intelletto non è ab-
« bastanza separato dalla sua volontà. I gradi di questa separazione
« costituiscono tra gli uomini grandi differenze intellettuali. La facoltà
« di conoscere è tanto più pura e quindi più oggettiva e più corretta,
« quanto meglio si è separata dalla Volontà appunto come è migliore il
« frutto, che non ha il gusto del sole in cui è cresciuto. »

D'altra parte:

« I balordi sono balordi perchè il loro intelletto è troppo stretta-
« mente collegato colla loro volontà, agisce secondo lo stimolo di que-
« sta, ne rimane schiavo. I balordi quindi non sono capaci che di otte-
« nere fini personali e quindi producono cattivi quadri, poemi senza
« spirito, vuoti ed assurdi, e perfino filosofie disoneste se hanno per
« iscopo di raccomandarsi ai loro superiori disonesti. Tutto il loro fare
« ed agire è personale. Quindi essi non tendono a creare un'opera vera
« e di valore intrinseco, ma badano alla forma esteriore, casuale, at-
« traente, afferrando il guscio e non la noce; ma credendo intanto che
« abbiano fatto a gara e perfino oltrepassati i loro modelli. »

Ne segue che le opere del talento esistono per qualche scopo estraneo all'arte, mentre le vere opere d'arte si sostengono da sè.

« Appunto perchè il genio consiste nel servizio libero dell'intel-
« letto, emancipato dalla volontà, le sue produzioni non possono ser-
« vire ad alcun scopo utile, che sia musica, filosofia, pittura o poesia.
« L'essere inutili forma un lato caratteristico delle opere del genio; è
« la loro patente di nobiltà. Ogni altra opera umana esiste per il man-
« tenimento o la convenienza dell'esistenza, salvo quelle di cui stiamo
« discorrendo. Queste esistono per sè stesse e sono in questo senso da
« considerarsi come il fiore, come il vero prodotto dell'esistenza. Perciò
« il nostro cuore si allarga godendole: ci trasportano fuori dell'atmo-

« sfera pesante dei bisogni terrestri. Vediamo di rado unito il bello « all'utile; begli alberi non portano frutti, mentre gli alberi fruttife- « ri sono bassi e storpiati; la rosa doppia dei nostri giardini è sterile « — la piccola rosa selvatica è priva di profumo e fruttifera. I più « bei palazzi non sono gli edifici più utili; un tempio non è una « abitazione. Un uomo dotato d'intelligenza rara, costretto ad una « professione e ad un lavoro che potrebbe essere eseguito da una perso- « na ordinaria qualunque, rassomiglia ad un vaso prezioso adoperato « per le faccende di cucina. Chi paragonasse la gente utile ai genî, con- « fronterebbe pietre di terra cotta con diamanti. »

Con tutto ciò l'uomo di genio non è felice giacchè, in un certo senso, egli non è naturale. Il genio è un'intelligenza che si è rivoltata contro la sua missione naturale, cioè di essere al servizio della Volontà; di lì una sequela di miserie, di malinconia abituale, conseguenze del fatto che più è chiara e brillante l'intelligenza che illumina la volontà, più quest'ultima apprezza la misera sua condizione. Però l'estasi dell'uomo di genio, mentre dura, reca appunto quella gioia, quella voluttà, quella delizia che nasce dalla rinuncia ascetica a sè stesso e dalla dissipazione completa della illusione che tende a persuadere l'uomo della sua individualità.

« Sappiamo di avere i nostri momenti più felici quando (in seguito « a contemplazione estetica) ci siamo liberati dai fieri impulsi della « volontà e quasi ci eleviamo al disopra dell'atmosfera terrestre. Possia- « mo concludere da questo quanto debba essere benedetta e beata la « vita dell'uomo che per sempre ha domato la sua volontà, — non sol- « tanto per un momento, come noi quando contempliamo il bello, ma « per sempre, — e che di essa non ha lasciato vivere che quella scintilla « che basta a sostenere il corpo e che con questo corpo perirà. Un tal uomo, « che dopo molte lotte amare ha vinto la propria natura, rimane un « essere puramente intellettuale — uno specchio limpido e liscio del- « l'universo. Nulla può turbarlo, può agitarlo, giacchè ha troncato tut- « ti i mille nodi coi quali la nostra volontà ci stringe al mondo, ci tira « ora di qua ora di là, facendoci soffrire nel desiderio, nella paura, « nell'invidia, nell'ira. Egli potrà mandare indietro uno sguardo tran- « quillo, sorridendo delle gherminelle di questo mondo, che un tempo « avevano il potere di commuoverlo e perfino di turbarlo. Ora li guarda « con quell'indifferenza ch'ispirano i figurini dello scacchiere, quando « la partita è terminata, o le maschere deposte che c'ingannarono du- « rante il carnevale. La vita coi suoi figurini passa dinanzi al suo sguar- « do come un'apparizione che sfugge, come un sogno del mattino nel « cervello di chi è mezzo svegliato; egli scorge il fondo reale d'ogni « cosa e non può essere ingannato, e le immagini per lui, si dileguano « senza aspra transizione.. »

Lo scopo principale del sistema di Schopenhauer dal lato morale è espresso in questo passo del suo gran saggio morale:

« Ogni individuo è naturalmente diverso da ogni altro. Ho il mio « ente vero nella mia persona; ogni altra cosa, invece, non è *Io*, è estra- « nea a me. » Questa sarebbe la confessione appoggiata dalla carne e dalle ossa, la radice dell'egoismo la cui espressione pratica si trova in ogni azione ingiusta, priva d'affetto e di riguardo.

« Il mio vero ente, invece esiste in ogni creatura vivente non meno « di quanto esiste in me stesso. E' per questa confessione che il San- « scrito ha formolato la espressione *tat-twam-asi* cioè *questo sei tu* che « prorompe in tono di compassione dall'uomo che si riconosce; ed è « su questa compassione che si fonda ogni virtù vera e disinteressata; ed « è questa compassione ancora che trova la sua espressione in ogni buo- « na azione. Finalmente è questa compassione a cui si dirige ogni ap- « pello alla gentilezza, all'amor umano ed alla misericordia, che tutte « ci rammentano in quale senso siamo uniti in uno stesso ente. Ma l'e- « goismo, l'invidia, l'odio, la persecuzione, il desiderio della vendet- « ta si rivolgono a quella prima convinzione, e se ne sentono soddisfat- « ti. L'emozione ed il piacere che reca il sentire e più ancora il vede- « re, e massimamente il compiere una buona azione, nascono dalla cer- « tezza ispirataci che dietro le molteplici varietà degl'individui vi è « una unità veramente esistente e — giacchè si è palesata allo sguardo « nostro — anche accessibile.

« Il predominio dell'uno o dell'altro di questi modi di percepire « le cose non si vede soltanto in una singola azione ma in tutta la co- « scienza ed in tutta la disposizione, che quindi in un carattere buono « saranno assai differenti da quanto sono in un carattere cattivo. « Quest'ultimo vede sempre tra lui ed il mondo esteriore una chiara li- « nea di demarcazione; il mondo assolutamente non è l'*Io* di questo « carattere, con cui si trova in rapporti esclusivamente ostili, e la cui « nota dominante è l'odio, il sospetto, l'invidia, la malizia. Dall'altra « parte un carattere buono vive in un mondo esteriore omogeneo al suo « ente proprio, per lui tutti gli altri sono, invece di *Non Io — Io an- « cora;* perciò i suoi rapporti con ciascuno sono amichevoli: si sente in « parentela con tutti, prende un interesse diretto al bene ed al male di « ciascuno e confida che anche egli troverà presso gli altri per sè la me- « desima simpatia. Di lì la pace profonda del suo ente interno e quella « disposizione di mente calma, sincera, soddisfatta che rende felice tut- « ti quelli che si trovano in sua presenza. »

I passi citati furono presi in maggior parte dall'opera principale di Schopehauer il *Mondo come Volontà e Rappresentazione*. E' questo un gran libro in più di un senso. Pare che Goethe non abbia potuto leggerlo fino in fondo. La maggioranza dei lettori potranno studiare Schopenhauer con vantaggio nei due volumi di saggi minori, intitolati: *Parerga e Paralipomena*. Lo stile di questo libro è attraentissimo; sono perfettamente liberi da ogni formalismo e da ogni pedanteria in

modo da giustificare pienamente la lode impartita all'autore « di es- « sere un filosofo che ha visto il mondo. » Non sono tecnici abbastanza per essere astrusi, nè lunghi abbastanza per stancare; gli argomenti trattati sono poi sovente d'interesse generale. Il primo volume contiene le sue sortite più vivaci ed alcune delle sue invettive più aspre contro i suoi nemici giurati, i professori di filosofia pagati alle Università; questo primo volume contiene inoltre le sue indagini sulle apparizioni e sul sonnambulismo, fenomeni che per lui erano prova d'una delle sue vedute più originali; poi le sue massime, sempre stuzzicanti, spesso giuste sulla condotta da tenersi nella vita in generale. Il secondo volume contiene un gran numero di ricerche su argomenti svariati del suo tema prediletto — l'indistruttibilità dell'ente reale nell'uomo per mezzo della morte, e sul suicidio, gli studî, gli autori la critica e la gloria.

CAPITOLO UNDICESIMO

Gloria e morte

Sullo scorcio del 1851 furono pubblicati i *Parerga* e *Paralipomena*.

« Mi rallegro », scrive Schopenhauer, « di essere presente alla na-
« scita dell'ultimo mio figlio, col quale si compie la mia missione nel
« mondo. Ho veramente il sentimento come se un grave peso, che ho
« portato sin dall'anno ventesimo quarto della mia, fosse stato tolto
« dalle mie spalle. Nessuno può immaginare ciò che quello voglia dire.
. . . . . .
. . . . . .

« Quando saremo un po' più innanzi sentirò volentieri la vostra
« opinione su questa *olla podrida*: certo non vi mancherà la varietà. E'
« un parto che contiene le cose più diverse. Nel secondo volume si tro-
« vano alcune cose umoristiche ed anche dei dialoghi. Sono contentis-
« simo dello stampatore; è attento e fedele, vi prego di dirglielo se ne
« avete l'occasione. »

La prima recensione gli recò vivo piacere.

« E' interamente laudativa, quasi entusiastica e molto ben fatta.
« Ognuno ora ha da tornare alla letteratura con serietà. »

Questo risveglio graduale della sua riputazione fu per la vita di Schopenhauer un inverno molto indiano. Egli diventò più amabile e più accessibile agli amici e agli ammiratori che si pigiavano intorno a lui, sebbene una punta d'ironia si trova in questa osservazione che fece al dott. Gwinner: « Dopo che un uomo ha passato nell'oblio e nel-
« l'indifferenza una lunga vita, vengono a lui col tamburo, colla trom-
« ba e s'immaginano che ciò sia qualcosa », — tuttavia tutto ciò non nasconde l'evidente soddisfazione che gli recava il vedere, che, sebbene tardi, i suoi meriti cominciavano ad essere riconosciuti.

« I miei avversarî pensano che ormai sono vecchio, che presto mor-
« rò, e che poi tutto sarà passato per me; ebbene già non è più in loro
« potere di farmi tacere, e posso raggiungere l'età di novant'anni. »

Contrariamente a quanto suole accadere, gli ultimi dieci anni della sua vita furono i più felici. Il suo libro *Parerga* aveva ottenuto quello a cui la sua opera maggiore non aveva potuto giungere. Nulla venne a turbare l'andamento regolare della sua vita, ed egli non vide motivo

perchè, colla sua costituzione sana e il suo regime prudente ed intelligente, non potesse diventare centenario.

I libri dei Veda fissano la durata naturale della vita umana a cento anni ed era questa pure l'opinione di Schopenhauer.

E' strano che dall'Inghilterra venisse il primo segnale che chiamava su Schopenhauer l'attenzione generale. Questo segnale era l'articolo della *Westminster Review* menzionato prima, che fu molto letto in Germania e perfino tradotto in tedesco dal dottore Lindner, altro dei discepoli che andavano stringendosi intorno a Schopehauer.

Questo articolo fece al filosofo il più gran piacere, ed egli non cercò menomamente di nasconderlo, nè si stanca di lodarlo.

« Il meglio di tutto è il principio », scrive, « cioè il racconto dei « miei rapporti con professori e del contegno esecrabile di questi bir- « boni; sopratutto il *nulla*, ripetuto tre volte! »

La fedeltà degli estratti tradotti gli fece meraviglia: « L'uomo « non ha reso soltanto il mio stile, ma anche il mio manierismo, la « mia gesticolazione; è come uno specchio — veramente meraviglioso! »

« Sono ammirabili sopratutto i brani satirici della *Quadruplice* « *Radice*.

« E tutto ciò nonostante lo sprezzo che in Inghilterra si nutre pei « metafisici tedeschi. L'estratto che egli ha tradotto è scelto assai bene, « giacchè espone il germe, il nocciuolo della nullità della filosofia ac- « cademica, e spiega come ivi una bambola soltanto possa vivere da « filosofo. »

Prima Schopenhauer aveva espresso il desiderio che nella versione tedesca fosse soppressa la parola *misantropico*, « giacchè in seguito alla mia vita ritirata le cattive lingue hanno già bandita la parola, con- « tente d'ogni minimo appunto che mi possano muovere. » Però, dopo averci pensato, egli restituì la parola nella prova di stampa. Considerava come un dovere solenne l'essere traduttore fedele.

Pubblicato il libro *Parerga*, Schopenhauer non intendeva più scrivere, credeva di avere completato il suo sistema; però era sempre occupato di fare delle aggiunte per nuove edizioni. Ora che i giornali tedeschi parlavano di lui, egli cominciava a leggerli; voleva perfino che gli fossero mandati gli articoletti ed i cenni più insignificanti che parlassero di lui. Dava un'occhiata a tutti i lavori filosofici per vedere se vi si facesse menzione di lui. La gloria riscaldò coi suoi raggi gli ultimi anni della sua vita. L'unico dispiacere che turbava la sua vita era il timore di diventare completamente sordo, e di quando in quando accessi di orrore lo coglievano al pensiero che l'incessante lavoro mentale non lo gettasse nello stato terribile in cui aveva finito per trovarsi il suo maestro Kant. Si confortava però, pensando alla sua costituzione più robusta e più sana; la sordità intanto era un disturbo grave e persistente.

Intanto si accrebbe il numero dei discepoli, il cui entusiasmo fa-

natico si spinse fino al ridicolo. Venivano per contemplarlo come se fosse un orso imbottito: uno gli propose di escogitare un mezzo per potere vegliare acciocchè non una parola dei suoi scritti fosse mai cambiata; un altro fece fare il suo ritratto e lo pose in una specie di cappella in casa sua. Schopenhauer racconta tutti questi particolari a coloro con cui si trovava in corrispondenza. « Oggi vennero due Russi, « due Tedeschi, e due signore. » La visita di donne lo sorprendeva sempre, sebbene non gli dispiacesse. Lo sprezzo vivissimo per quel sesso a cui egli negava la capacità di sentire un interesse oggettivo per l'arte e per le scienze, cominciò ad essere scosso, quando si accorse che le donne sapevano trovare un interesse nelle sue opere. I professori delle università ancora lo ignoravano oppure lo combattevano colla malizia, seguendo l'esempio di Don Basilio nel *Barbiere di Siviglia* « calunniate! » Ma Schopenhauer ormai se ne curava meno. Si rallegrava che i dilettanti leggevano i suoi scritti; egli aveva bisogno di essere utile a tutti e non esclusivamente ad una cricca. « Quei birboni, « disse, ora fanno credere che io sia morto, e, quando parlano di me « lo fanno come se trattassero di qualche fossile antidiluviano. Pa- « zienza; vi proverò che non sono morto! »

« Non trarranno profitto dal loro stratagemma; la mia dottrina è « già troppo diffusa. Dice un proverbio dell'Abissinia: quando il Nilo « è al Cairo alcun Dembea (luogo dove il fiume sorge) lo potrà più « fermare. Lo sapranno. La simpatia del pubblico per me va aumen- « tando con passo lento ma sicuro: ne è mallevadore l'entusiasmo dei « pochi che mi circondano e che ogni giorno si rendono più numerosi. »

Nel 1855 il ritratto di Schopenhauer fu fatto in olio ed attirò molta attenzione all'Esposizione di Francoforte; lo pregarono anche di posare a modello per un busto.

« Vedete che la gloria cresce come un incendio; cioè non procede « in ragione aritmetica, ma in ragione geometrica ed anzi cubica: — « ed il Nilo è al Cairo! Ora i professori potranno camminare sulla testa « se credono di farlo! *Frustra!* »

I vari ritratti, fotografie, daguerreotipie e busti non possono rappresentare adeguatamente una fisionomia tanto intelligente ed animata quanto era quella di Schopenhauer. Va considerato come il migliore la testa fatta dalla signorina E. Ney in marmo e conservata nella Biblioteca di Francoforte, alla quale fu donata dopo la morte del filosofo. Fu cominciata nel 1859, quando Schopenhauer aveva settant'un anni. Giacchè egli non volle sottomettersi al processo meccanico, la testa è leggermente scorretta per quanto riguarda la forma del viso. Però l'artista acquistò la di lui stima ed egli la loda in parecchie lettere.

« Forse conoscete la signorina Ney; se no, avete fatto una grande « perdita. Non credevo mai che vi potesse esistere una fanciulla così « graziosa. In principio del mese venne qui, da Berlino, per fare il mio « busto, che ora è riuscito così bene e così somigliante che tutti lo

« ammirano; ed uno scultore ha detto che nessuno degli artisti di qui « avrebbe potuto farlo altrettanto bene. »

Al Dottore Frauenstädt egli scrive:

« *Francoforte*, 1° *marzo* 1856.

« I miei ringraziamenti, vecchio apostolo, per le vostre congratu- « lazioni. Alle vostre domande affettuose posso rispondere che sento « poco del piombo di Saturno: corro sempre come un cane, godo d'una « salute eccellente e suono quasi ogni giorno il mio flauto; in estate « vado a nuotare nel Meno, il che feci l'ultima volta il 19 settembre. « Non ho alcun male; i miei occhi sono buoni, come quando ero stu- « dente. Soffro soltanto per l'udito insufficiente, ma è un male eredi- « tario, che già mi faceva soffrire quand'ero ancora giovine. Or sono « 33 anni che in seguito ad una malattia diventai quasi sordo nell'orec- « chio destro, mentre il sinistro rimase sano; ora da quattro anni in « circa anche quest'ultimo comincia a mancarmi. Il difetto nella con- « versazione non si scorge finchè la gente sta alla mia sinistra e non « distante da me, e quando non parlano troppo basso; ma a teatro mi « reca molta noia, anche quando mi trovo in una sedia di prima fila. « Non vado più che alle farse, e presto mi dovrò limitare all'opera! « E' una noia! »

Schopenhauer si divertì molto alla fiera di Francoforte nel 1857, ove si mostrava un orang-utang, allora cosa rarissima in Europa. Andò quasi ogni giorno a vedere l'*antenato probabile della nostra razza* e gli rincresceva d'avere dovuto aspettare tanto tempo prima di poter fare la di lui conoscenza. Esortava tutti i suoi amici di non lasciare sfuggire questa occasione. Rimaneva colpito, ogni volta lo vedeva, dall'espressione di questo animale che non dimostrava la solita malizia delle scimmie. Osservava pure che il capo, l'osso frontale, *l'os verticis*, erano assolutamente meglio formati di quelli delle razze umane inferiori; questo orang-utang non dimostrava neppure l'animale nei suoi movimenti. Credeva che il desiderio della Volontà di *conoscere* si personificasse in questo animale strano e malinconico, la cui fisionomia ed espressione egli paragonava a quelle del profeta che vede la terra promessa.

Il Mondo come Volontà e Rappresentazione ebbe una terza edizione. *I Problemi fondamentali della morale* ebbero una seconda; per l'una e l'altra egli ricevette un compenso. Diceva che faceva denari nella sua vecchiaia; il pubblico non si era rifiutato di riconoscerlo prima che fosse morto. Secondo i suoi calcoli aveva dinanzi a sè altri trent'anni di vita, durante i quali avrebbe potuto gustare le dolcezze del successo. E non gli rimaneva più che a limare e ad aggiungere; poteva darsi il tempo di ricevere visite, di leggere giornali e di ricercare tutto quanto intorno a lui si scriveva.

« Posso dire che non vedo la metà di quanto si scrive intorno a

« me. Asher mi fece osservare quello che si trovava nella *Konstitutio-*
« *nelle* e ciò che aveva la *Novellen-Zeitung;* altrimenti non ne avrei
« saputo nulla. L'ultimo di questi giornali contiene una descrizione
« satirica della mia persona, della signora B., perchè io per una setti-
« mana intera non avevo voluto parlare con lei a tavola. Pensò di pagar
« le spese dell'albergo cogli appunti presi, mentre aspettava il detto
« colloquio ».

La salute vigorosa di Schopenhauer confermava le sue speranze di una vita lunga; una sola volta aveva mostrato un sintomo di debolezza, sotto ogni altro aspetto egli continuava senza interruzione il suo solito modo di vita. Ma un giorno del mese di aprile 1860, recandosi a casa dopo il pranzo, col solito suo passo frettoloso, fu preso di palpitazione ed il respiro gli mancò. Questi sintomi inquietanti, continuarono durante l'estate, in guisa che fu costretto a fare delle passeggiate più brevi, a fermarsi per respirare di quando in quando, a camminare con passo più moderato. In agosto cadde seriamente ammalato, ma non volle prendere medicina nè attenersi alle prescrizioni fatte dai medici. Aveva un'antipatia per ogni medicina e riteneva sciocchi coloro che credevano potersi comperare salute e guarigione dal farmacista. Il giorno 9 settembre dello stesso mese il dottore Gwinner lo trovò afflitto da un'infiammazione dei polmoni. « Questo è la mia morte » disse. Nondimeno in pochi giorni egli si riebbe sufficientemente per lasciare il letto e per vedere gli amici; sebbene si sentisse molto indebolito, aveva già concepito la speranza di scappare ancora per questa volta, quando il male lo assalì nuovamente. Il dottore Gwinner stette con lui quella sera e ci rende conto di quest'ultima visita. Schopenhauer era seduto sul sofà, lagnandosi di palpitazioni di cuore; la sua voce non tradiva la sua debolezza. Aveva letto le *Curiosità letterarie* di D'Israeli, ed apriva la pagina che trattava degli autori che avevano rovinati i loro editori. « Mi spinsero quasi fino a questo punto », disse. Non lo turbava il pensiero che fra poco il suo corpo sarebbe stato distrutto dai vermi, ma gli veniva la pelle d'oca, quando pensava come i professori avrebbero poi lacerato il suo spirito. Domandava le notizie del giorno in politica ed in letteratura. La guerra italiana sin dal principio lo aveva interessato sommamente, sebbene egli fosse andato quasi in collera col *Times,* quando questo giornale per la prima volta fece rilevare la possibilità di tale guerra; diceva Schopenhauer che i giornalisti erano nelle loro vedute più pessimisti di lui. Sperava che l'Italia realizzasse la sua unità, ma nello stesso tempo temeva che l'Italia antica le cui divergenze di carattere, di spirito e di stile avevano contribuito così potentemente alla sua meravigliosa cultura, sarebbe stata cancellata per far posto ad un paese livellato al tipo moderno — una profezia che pare minacci di realizzarsi. Mentre stava conversando coll'amico la notte era venuta e la stanza si era fatta scura; venne la cameriera colle candele e Gwinner notò che il viso di Schopenhauer

non portò traccie nè di vecchiaia nè di malattia. « Sarebbe spiacevolis-« simo se dovessi morire adesso; ho da fare aggiunte importanti ai « *Parerga.* »

Osservò che i *Paralipomena* sarebbero stati uniti al suo *opus maximum* se egli avesse potuto sperare di vederne la terza edizione. Poi parlò del piacere che gli recava la sua celebrità, e mostrava una lettera anonima ricevuta da due giovani militari austriaci a cui voleva rispondere lungamente. Però, aggiunse che per lui sarebbe pur bene di giungere al *Nirvana,* ma temeva che la morte tanto non gli potesse promettere. Ad ogni modo e per ogni eventualità egli aveva almeno una coscienza intellettualmente pura.

Quando il 20 settembre Schopenhauer volle alzarsi da letto, fu preso da uno spasimo violento, cadde e si ferì alla fronte. Però durante il giorno egli si sentì meglio e dormì bene la notte ventura. All'indomani, come al solito, si alzò, prese il suo bagno freddo e fece colazione. La sua cameriera fece entrare l'aria fresca del mattino nella stanza, poi si allontanò come le era prescritto. Alcuni momenti dopo venne il medico che trovò Schopenhauer morto, appoggiato nel canto del suo sofà. La morte per lui era stata facile, repentina e priva di dolori. Era sempre stato il suo desiderio di morire con facilità: « Chiunque è stato solo per tutta la vita, doveva conoscere meglio di « altri il vivere ed agire solingo. »

Secondo il suo desiderio nessun esame *post-mortem* ebbe luogo, ed egli riposò sul letto di morte più di quanto generalmente in Germania si costuma: aveva orrore di essere sepolto vivo. Un numero ristretto di persone si radunò intorno alla sua tomba per rendergli gli ultimi onori. La cerimonia funerale fu compiuta da un ministro protestante, il quale pure pronunziò un breve discorso funebre. Poi sorse il dottore Gwinner per pronunciare queste parole commoventi:

« La bara di quest'uomo raro, il quale visse in mezzo alla nostra « generazione e nondimeno ad essa rimase estraneo, suscita riflessioni « straordinarie. Nessuno di quanti qui si trovano presenti è legato a « lui dai dolci legami del sangue; ha vissuto solo, e solo è morto. Ep-« pure in presenza del suo corpo qualcosa ci dice che egli ebbe un com-« penso per la sua solitudine. Quando vediamo scendere nella tomba « amici e nemici, il nostro sguardo cerca qualche godimento durevole « ed ogni altro desiderio tace di fronte a quello ardente di conoscere « le sorgenti della vita. Questa brama ardente di conoscere l'eterno, « questa brama che alla maggior parte degli uomini vien soltanto nel-« l'ultimo momento della loro vita, fu per lui la compagna della sua « esistenza intera. Amava sinceramente la verità, prendeva sul serio « la vita, schivò le apparenze vuote sin dalla sua gioventù, senza ba-« dare che ciò poteva isolarlo da ogni rapporto umano e sociale. Que-« st'uomo profondo e ricco di pensiero, nel cui petto pulsava un cuore « caldo e buono, trascorse la vita come un fanciullo disgustato nel

« giuoco — solitario e sconosciuto, ma sincero e fedele a sè stesso. Nato « ed educato nell'agiatezza, i pesi e le noie di questo mondo non incep- « pavano il suo genio. Egli fu sempre riconoscente per questo gran « bene; non aveva che il desiderio di meritarlo, ed era pronto a rinun- « ciare a tutto quanto forma le delizie degli altri, per non venir meno « alla sua missione elevata. Per molto tempo la sua meta terrestre gli « rimase velata; l'alloro che adesso copre la di lui fronte gli fu con- « cesso soltanto sulla fine della sua vita, ma ferma come una rocca stava « nel suo interno la fede nella di lui missione. Durante lunghi anni « in cui visse inosservato nell'oscurità, non si allontanò mai d'un dito « dalla sua strada; si fece grigio nel servizio della scienza che aveva « scelta, non dimentico di quanto dice il libro Esdras: Grande è la « verità e superiore a tutte le altre cose. »

Quando si aperse il testamento di Schopenhauer si trovò che aveva istituito suo erede la società fondata per soccorrere i soldati prussiani i quali in seguito alle ferite riportate nel 1848 erano stati impossibilitati di guadagnare denaro e le vedove e gli orfani di quelli che erano rimasti uccisi in servizio del loro paese.

Al dottore Gwinner, istituito esecutore del testamento, egli lasciava la sua biblioteca, al dottore Frauenstädt i suoi manoscritti filosofici ed il diritto di pubblicare le sue opere; v'erano poi alcuni altri legati meno importanti. Ogni suo amico vi si trovava ricordato e ricevette qualche memoria. La sua cameriera ricevette una somma cospicua e perfino il suo cane non era dimenticato.

Era stanziata una somma che doveva andare a profitto di colui che prenderebbe cura dell'animale.

Schopenhauer non desiderava che la sua biografia fosse scritta — identificava la sua vita coi suoi scritti; ma questi portano così chiara l'impronta della sua personalità e sono spesso così soggettivi, che questo fatto, mentre dà un vezzo speciale allo stile, chiede imperiosamente una spiegazione della fonte da cui sgorgarono queste opere, che coll'aiuto d'un cenno biografico compariranno meglio come parti d'un complesso armonico. Offrendo al lettori degli estratti, non era possibile rendere giustizia al suo stile energico e vivace; ma se il nostro scritto indurrà i lettori a ricorrere alle opere di Schopenhauer stesso, ed a concedere a questo pensatore importante l'attenzione imparziale, spregiudicata, che finora non gli fu prestata, il nostro lavoro sarà compensato.

ELENA ZIMMERN.

ARTURO SCHOPENHAUER

IL MONDO COME VOLONTÀ

E COME RAPPRESENTAZIONE

Affermazione e negazione del voler-vivere per mezzo della volontà giunta alla coscienza di sè stessa.

Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit.

(Colla cognizione, e da essa, sorse l'amore).

Oupnek' hat, studio Anquetil Duperron, vol. II, pag. 216.

. . . . *parole, parole, parole* . . .
DOTT. SCHIETTEZZA.

Signor Dumolard carissimo,

In via di discorso Le dissi di aver tradotto, all'unico scopo di pigliarmi un divertimento, il libro quarto, colle relative appendici, dell' opera capitale di ARTURO SCHOPENHAUER, il grande buddista moderno. *All' unico scopo di pigliarmi un divertimento,* come del resto ho fatto per gli **Aforismi sulla saggezza nella vita** — chè so per esperienza quanto gusto ci si trova nel trattare di cose serie a questi lumi di luna.

Ora Ella mi chiede la mia traduzione per pubblicarla: tanto meglio! L' accontento subito, perchè così avrò anche il piacere di rileggere stampato, come sa stampar Lei, il mio lavoro, che comprende la parte più interessante delle dottrine Schopenhauriane. Le quali forse così non vedrò più citate a sproposito e bistrattate in Italia da gente che non le conosce neanche a un bel circa.

Le desidero ogni bene.

Bassano Veneto, Aprile 1888.

Devotissimo

DOTT. OSCAR CHILESOTTI.

Spiegazioni preliminari.

Questa parte del nostro studio si annunzia come la più grave perchè concerne le azioni umane, argomento che ci tocca direttamente e che non può rimanere estraneo od indifferente ad alcuno; riesce tanto naturale all'uomo il riferire ogni cosa alla condotta umana, che, seguitando uno studio qualunque è sempre la parte relativa ad essa ch'egli considera quale scopo delle sue ricerche, per poco che la materia lo interessi, ed è su questo punto che porterà la sua attenzione più seria quand'anche trascurasse tutti gli altri. — In questo senso e secondo il modo ordinario di esprimersi, la parte del nostro studio della quale siamo per occuparci si chiamerebbe filosofia pratica in opposizione alla filosofia teorica di cui abbiamo trattato fin qui. Ma per mia opinione la filosofia è sempre teorica; perocchè sta nella sua essenza, qualunque sia l'oggetto immediato delle sue ricerche, il mantenersi esclusivamente sul terreno dell'osservazione e l'analizzare, non il dar precetti. Applicarsi a divenir pratica, voler guidare la condotta e riformare i caratteri sono pretese che hanno fatto il loro tempo; ammaestrata dall'esperienza, ai nostri giorni essa dovrebbe finalmente metterle da parte. Perchè quando si tratta del valore o della nullità dell'esistenza, quando si tratta della salute o della perdizione, non saranno certo le fredde astrazioni della filosofia che daranno il tracollo alla bilancia, ma bensì la natura stessa dell'uomo, il demone che lo dirige senza essersi imposto, quale invece l'uomo se lo ha messo addosso — come dice Platone, — il suo carattere intelligibile — come dice Kant. — La virtù non s'insegna meglio che il genio; per essa la nozione è infruttuosa come per l'arte, e tutto al più può servirle da stromento. Sarebbe cosa tanto insensata il domandare ai nostri sistemi di morale la fabbricazione di gente virtuosa, nobile, santa, quanto il pretendere che i nostri trattati di estetica creassero poeti, scultori, pittori.

La filosofia non può far altro che interpretare e spiegare ciò che è; essa deve dare alla ragione contezza chiara ed esatta dell'essenza del mondo, che, sotto forma concreta, vale a dire nel sentimento, ciascheduno comprende a meraviglia; ma tale interpretazione vuol essere presentata sotto tutti i rapporti possibili, sotto ogni punto di vista. Per-

ciò, quanto ho cercato di spiegare nei tre libri precedenti colla generalità propria della filosofia e con altri riguardi, cercherò ora di dimostrare nello stesso modo in questa quarta parte dal punto di vista della condotta umana; si vedrà, come facevo osservare più in alto, che questo lato del mondo, giudicato non solo soggettivamente ma anche oggettivamente, è il più importante di tutti. Nelle considerazioni che seguono resterò fedele al metodo seguìto fino a qui, basandomi sempre su ciò che precede come sopra dati ammessi: il pensiero unico che fa la sostanza di tutta l'opera e che ho svolto sotto tutti gli altri punti di vista, sarà ora studiato nel suo rapporto colla condotta dell'uomo, e in tal modo io avrò esaurito tutto quello che sono in grado di fare per darne l'esposizione più completa possibile (1).

Il nostro punto di vista, e così pure il metodo annunziato, lasciano scorgere abbastanza che in questo libro sull'etica non si deve aspettarsi di trovare precetti o trattati di morale; meno ancora ho il progetto di fornire un principio generale, una specie di ricetta universale, capace di creare tutte le virtù. E neanche tratterò di *dovere incondizionato*, perchè un tale dovere, come lo spiego nell'Appendice, racchiude una contraddizione; nè d'una *legge della libertà*, la quale è nello stesso caso. In generale non parlerò affatto di *dovere*: questo linguaggio non si adopera che per rivolgersi a ragazzi od a popoli ancora nell'infanzia, e non a uomini che si sono appropriati tutti i lumi d'un secolo giunto al più perfetto sviluppo. Non è forse una contraddizione davvero palpabile dire che la volontà è libera e tuttavia prescrivere ad essa leggi secondo le quali deve volere? — Dover volere! Un siderossilo! (2) — Secondo l'insieme delle nostre vedute, non solo la volontà è libera, ma anche onnipotente; essa produce non soltanto la sua condotta, ma anche il suo mondo; quale è la volontà, tale è l'azione e tale è il mondo: ambedue non sono che la volontà conscia di sè e niente di più; la volontà determina sè stessa e con ciò condotta e mondo, perocchè senza di essa niente esiste: intesa così la volontà è veramente autonoma; intesa in altro modo, è eterogenea. Le nostre ricerche filosofiche non

(1) Non si creda però da quanto dice qui l'autore che sia necessario aver letto gli studi precedenti per comprendere lo studio che segue. La quarta parte dell'opera capitale di Schopenhauer, come egli la chiama, può stare da sè e riesce perfettamente intelligibile anche a coloro cui non è noto interamente **Il mondo come volontà e come rappresentazione.** Il quale in ogni caso, secondo lo Schopenhauer, per essere assolutamente compreso come si deve, ha da essere preceduto dalla lettura ben ponderata di Kant, e di altri libri da lui stesso pubblicati prima, perchè egli **mai volle,** così dice, **copiarsi o ripetersi.** Questi libri sarebbero: **Della quadruplice radice del principio della ragione sufficiente, dissertazione filosofica; Della vista e dei colori; Saggio sul libero arbitrio; La base della morale.** Di più **sarebbe utilissimo essere iniziato alla saggezza dei Veda l'accesso dei quali ci è aperto dalle Upanisadi** (commenti teologici al testo dei Veda). E poi Schopenhauer intende che giunto alla fine della sua opera il lettore la rilegga. Allora questi sarà penetrato davvero nello spirito del suo sistema filosofico. (Nota del Trad).

(2) Un legno di ferro. (Nota del Trad.

possono tendere che ad interpretare la condotta umana, come pure le massime tanto varie e contradditorie di cui è l'espressione vivente, spiegarle nella loro essenza e nella loro sostanza riferendole alle nostre considerazioni precedenti, e, precisamente come abbiamo fatto fin qui per tutti gli altri fenomeni del mondo, ridurle a nozioni astratte ben intelligibili. La nostra filosofia continuerà a fermarsi nell'*immanenza*: fedele alle grandi lezioni di Kant, non si servirà delle forme del fenomeno, delle quali il principio della ragione sufficiente è l'espressione generale, come d'un appoggio per saltare al di sopra del fenomeno stesso, che solo può dar loro un significato, e per giungere al dominio sconfinato delle finzioni vuote. Il mondo reale e visibile in cui viviamo e che vive in noi, resterà soggetto costante e limite delle nostre ricerche: questo mondo è abbastanza ricco di contenuto perchè le più profonde investigazioni di cui lo spirito umano è capace non possano esaurirlo. Poichè per le nostre presenti considerazioni morali, non più che per le precedenti, il mondo reale e conoscibile non ci lascierà mai mancare di materia nè di realtà, non avremo bisogno di ricorrere a concetti negativi, vuoti, per illudere poi noi stessi di aver detto qualche cosa se in aspetto grave parlassimo d'« assoluto, » d'« infinito, » di « soprasensibile, » o d'altre negazioni di sì fatta specie (ουδεν εστι, η το της στερησεως ονομα, μετα αμυδρας επινοιας — nessuna nozione è oscura fuori del nome negativo. Jul. or. 5), che più brevemente si potrebbero chiamare città dei cuculi nelle nubi (νεφελοκοκκυγια); no! potremo dispensarci dal servire di questi piatti coperti, ma vuoti. — Finalmente, come per lo passato, non racconteremo storie, che faremmo poi passare per filosofia. Perocchè io sono d'avviso che è ancora infinitamente lungi dal possedere una conoscenza filosofica del mondo chi si immagina poterne afferrare l'essenza *storicamente*, sotto qualunque forma si sia, e qualunque finezza egli usi a dissimularlo; tale però è il caso del momento che nelle vedute che costui si forma sulla natura delle cose in sè, interviene la nozione d'un « divenire » nel presente, nel passato o nel futuro; dal momento che « prima » e « dopo » hanno per lui lo stesso significato; dal momento che in seguito, apertamente o con ipocrisia, ei cerca e scopre il punto ove comincia e il punto dove finisce il mondo, colla via che va dall'uno all'altro; e dal momento che, con più ragione, l'individuo che crede così fare della filosofia, sa indicare come l'uomo si trovi posto su questa via. Simili sistemi storici conducono d'ordinario ad una cosmogonia di cui si danno molte varietà; od anche a una dottrina dell'emanazione, cosa già caduta; o finalmente, allorquando, disperati per tanti inutili tentativi fatti su queste vie, si è spinti nell'ultima che resta, ne risulta una teoria della creazione perpetua, della discendenza, della generazione, della comparsa al giorno sortendo dal seno della notte, o dal cupo abisso, o dalla materia prima, o dal caos senza fondo, e mille altre stravaganze di siffata natura, colle

quali del resto esiste un mezzo facile di tagliar corto: si faccia notare che tutta un'eternità, vale a dire un tempo infinito, essendo già scorso fino all'istante presente, tutto ciò che poteva e doveva nascere deve esser già nato. Perocchè tutti questi sistemi storici, per quanta importanza vogliano darsi, come se Kant non fosse mai esistito, prendono il tempo quale un attributo della cosa in sè e non vanno al di là di ciò che Kant chiama il fenomeno in opposizione alla cosa in sè, o di ciò che Platone dice « quello che diviene sempre e non è mai » in opposizione a quello che è e non diviene mai, od in fine di ciò che gl'indiani chiamano il tessuto di Maja: ecco precisamente ciò che caratterizza la conoscenza sottomessa al principio di ragione, per mezzo delle quali non si arriva mai all'essenza intima delle cose, e si segue eternamente fenomeni soltanto; si è agitati così senza tregua e senza scopo, simili allo scoiattolo chiuso nella sua ruota, fino a che, stanchi del maneggio, si faccia sosta in qualche punto che si prende ad arbitrio in alto o in basso e che si vuole poi costringere gli altri ad accettare collo stesso rispetto. La sola maniera davvero filosofica di considerare le cose, la maniera che c'insegna a conoscere la loro essenza e che ci conduce al di là del fenomeno, è precisamente quella che non si preoccupa donde venga il mondo, dove vada, perchè esista, ma esamina solo ciò che è, non guarda le cose dal punto di vista delle loro relazioni, del loro principio, della loro fine, in una parola non le studia secondo qualche categoria del principio di ragione — anzi al contrario prende per oggetto delle sue ricerche ciò che resta delle cose dopo che furono studiate secondo questo principio, le loro idee, l'essenza del mondo, che appare nelle relazioni senza esser loro soggetta e che rimane sempre identica a sè stessa. Si è tale conoscenza che conduce alla filosofia; come l'abbiamo veduta dar origine all'arte, così nel presente libro vedremo che essa è la sorgente di quella disposizione psichica che sola conduce alla vera santità ed alla salute.

Vita e morte.

I primi tre libri hanno fatto comprendere, lo spero, che il mondo come rappresentazione è lo specchio della volontà in cui essa riconosce sè stessa con una chiarezza ed una precisione che vanno crescendo a gradi: nell'uomo questa coscienza giunge alla perfezione, ma l'essenza dell'uomo non trova la sua espressione completa che nel concatenamento delle azioni di lui, ed è la ragione che rende l'individuo capace di abbracciare collo sguardo ed in astratto l'unità consciente della sua condotta.

La volontà, considerata puramente in sè stessa, è incosciente; è una semplice tendenza, cieca, irresistibile, quale la troviamo anche nella natura del regno inorganico e del vegetale e nelle sue leggi, come pure nella parte vegetativa della nostra vita: ma per l'aggiunta del mondo della rappresentazione che si è sviluppato per suo uso, essa acquista la coscienza del suo valore e dell'oggetto del suo volere; essa riconosce che ciò che vuole non è altro che il mondo, la vita quali sono. Per questo diciamo che il mondo visibile è la sua immagine o la sua oggettità (1); e siccome ciò che vuole la volontà è sempre la vita, poichè la vita per la rappresentazione è il manifestarsi della volontà, riesce indifferente, un puro pleonasmo, se in luogo di dire semplicemente « la volontà », diciamo « la volontà di vivere ».

La volontà essendo la cosa in sè la sostanza, l'essenza del mondo; e la vita, il mondo visibile, il fenomeno, non essendo che lo specchio della volontà, ne segue che la vita accompagnerà la volontà tanto inseparabilmente quanto l'ombra accompagna il corpo: dove c'è la volontà, ci sarà anche la vita, il mondo. La vita è dunque assicurata al voler-vivere, e per quanto a lungo questo sussisti in noi, non dobbiamo stare in pensiero per la nostra esistenza, pure di faccia alla morte. Vediamo bene l'individuo nascere e morire, ma l'individuo non è che un fenomeno: esso non esiste che per la conoscenza sottomessa al principio di ragione, che è il principio d'individuazione: in tale ordine d'idee certo

---

(1) **Oggettità,** lo stato di ciò che è divenuto oggetto; **oggettivazione,** l'azione di divenire oggetto. (Il Trad.).

l'individuo riceve la vita come in dono: sorto dal niente, spogliato del suo dono dalla morte, esso torna al niente. Ma per chi guarda, come noi, la vita dal punto di vista della filosofia, vale a dire dal punto di vista delle Idee, nè la volontà, o cosa in sè di tutti i fenomeni, nè il soggetto della conoscenza, spettatore dei fenomeni, sono minimamente tocchi dalla nascita o dalla morte. Nascere e morire appartengono al fenomeno della volontà, per conseguenza alla vita, di cui attributo essenziale si è d'apparire nelle creature individuali manifestando fuggitivamente e nel tempo ciò che in sè non conosce tempo e deve precisamente manifestarsi sotto questa forma allo scopo di poter oggettivare la sua vera natura. Per la stessa ragione nascita e morte appartengono alla vita, e si fanno equilibrio come condizioni reciproche, o, se si vuol meglio, come poli del fenomeno totale della vita. La mitologia indiana, saggia su tutte, esprime questo pensiero col dare per attributi a Siva, che simbolizza la distruzione o la morte (come Brahma, il Dio più basso e peccatore della Trimurti, simbolizza la procreazione, la nascita, e Visnù la conservazione) la collana di teste da morto insieme al Lingam, simbolo della generazione, il quale di conseguenza comparisce qui per compensare la distruzione; ciò che significa che nascita e morte sono di loro essenza correlativi che si neutralizzano e si compensano a vicenda. — Per le stesse vedute, Greci e Romani coprivano i loro preziosi sarcofagi, quali li vediamo ancora oggigiorno, d'ornamenti che rappresentavano feste, danze, maritaggi, caccie, combattimenti di fiere, baccanali vale a dire mettevano in mostra le scene più animate della vita espresse non solo sotto la forma di divertimenti ma anche per mezzo di gruppi voluttuosi, perfino di accoppiamenti di satiri con capre. Ne era scopo evidente il distogliere dall'individuo pianto il pensiero della morte per portarlo, accentuandolo con energia, verso la vita immortale della natura, e mostrare così, benchè essi fossero ben lungi dall'averne la coscienza astratta, che tutta la natura non è che il fenomeno e la realizzazione della volontà di vivere. — La forma di tale fenomeno è il tempo, lo spazio e la causalità, e di qui l'individuazione, la quale ha per conseguenza che l'individuo deve nascere e morire; ma la volontà di vivere, di cui l'individuo non costituisce per così dire che un esemplare o un saggio singolo di manifestazione, non è turbata per la morte d'un essere individuale più di quanto lo sia l'insieme della natura. Perocchè non è all'individuo, ma solo alla specie che la natura s'interessa, solo della specie essa studia seriamente la conservazione attorniandola di un gran lusso di precauzioni per mezzo della soprabbondanza illimitata dei germi e del potere immenso dell'istinto di riproduzione. Al contrario l'individuo non ha valore alcuno per la natura e non può averne dal momento che il dominio di essa abbraccia un tempo infinito ed uno spazio infinito comprendente un numero infinito d'individui possibili: la natura è sempre

pronta ad abbandonare l'individuo, il quale è non soltanto esposto a perire in mille modi o per le cause più insignificanti, ma è fin dal principio destinato a perdita certa, spintovi anzi da essa medesima, non appena ha soddisfatto la missione che ha di conservare la specie. Con ciò la natura esprime ingenuamente questa grande verità, che le Idee sole e non gli individui hanno una vera realtà, vale a dire sono l'oggettità perfetta della volontà. Ora dunque, essendo l'uomo la natura stessa conscia di sè al più alto grado, e la natura essendo la volontà di vivere oggettivata, è naturale e giusto che l'uomo, quando è giunto a questo punto di vista e vi si mantiene, si consoli della morte dei suoi e della morte sua stessa per mezzo degli sguardi che getta sulla vita immortale della natura, che non è altra cosa che lui medesimo. Ecco ciò che bisogna comprendere per Siva col Lingam, e per quegli antichi sarcofagi i quali colle loro immagini della vita la più ardente gridano allo spettatore desolato: Natura non contristatur (La natura non si attrista).

Ci prova inoltre assai bene che nascita e morte sono condizioni inerenti alla vita ed essenziali per questo fenomeno della volontà, il fatto che tutte e due si presentano semplicemente come l'espressione più decisa di ciò che costituisce anche tutto il resto della vita. Questa di fatti non è altro che una variazione perpetua della materia con permanenza invariabile della forma: in ciò consiste egualmente la distruttibilità degli individui e la costanza della specie. La nutrizione e la riproduzione incessante non differiscono dalla generazione, e l'escrezione non differisce dalla morte, che in quanto al grado. Il regno vegetale ci presenta il primo caso sotto una forma facile a comprendere. La pianta è di sua natura una ripetizione costante dello stesso germoglio, della sua fibra più semplice, la quale si dispone in foglie ed in rami; è un aggregato sistematico di piante simili, sostenute le une dalle altre, e delle quali unica tendenza si è il riprodursi indefinitamente: a questo scopo la pianta si trasforma grado a grado in fiori e in frutta, che riassumono tutta la sua esistenza ed ogni sua tendenza; essa giunge così per la strada più corta a ciò che era sua mira costante, e realizza qui d'un tratto ed in esemplari senza numero, quanto fino allora non operava che in dettaglio, vale a dire il suo moltiplicarsi. Lo sviluppo di essa fino alla fruttificazione ha rapporto al frutto, come la scrittura alla stamperia. Lo stesso succede per l'animale. Il processo della nutrizione è una generazione continua, ed il processo della generazione è una nutrizione di potenza superiore: la voluttà durante l'accoppiamento è il benessere rinforzato che risulta dal sentimento della vita. D'altra parte l'escrezione, vale a dire il rifiuto e l'evaporazione della materia, è identica, salvo il grado, colla morte che è l'opposto della generazione. Ora noi siamo perfettamente soddisfatti di conservare la nostra forma, e non proviamo rammarico per la materia espulsa;

tale attitudine bisogna mantenere anche quando la morte viene a realizzare in grande e su più larga scala ciò che succede ogni giorno ed ogni ora nell'escrezione: come restiamo indifferenti nel primo caso, così dovremmo non spaventarci nel secondo. Da questo punto di vista è tanto insensato il desiderare la perpetuazione della nostra individualità che viene sostituita da altri individui, quanto il desiderare la permanenza della materia del nostro corpo, che è di continuo surrogata da altra materia: imbalsamare i cadaveri riesce assurdo come conservare con cura le nostre deiezioni. Circa poi la coscienza individuale legata al corpo dell'individuo, il sonno viene ogni giorno a sospenderla totalmente. Molto spesso il passaggio dal sonno alla morte non è neanche avvertito, come per esempio nel caso in cui l'uomo muore gelato; il sonno profondo perciò non differisce dalla morte in quanto alla durata del momento, ma solo in quanto alla durata nel futuro; con altre parole in quanto al risvegliamento. La morte è un sonno dal quale il dormente non fu svegliato per dimenticanza: tutto il resto si sveglia, o piuttosto rimase desto (1).

Prima di tutto occorre convincerci pienamente che la forma del fenomeno della volontà, altrimenti parlando la forma della vita o della realtà, è il *presente*, non l'avvenire e non il passato; questi non esistono che nell'astrazione per mezzo del concatenamento della conoscenza sottomessa al principio di ragione. Nessuno visse nel passato, e nessuno vivrà nell'avvenire; il *presente* solo è la forma esclusiva della vita, proprietà assicuratale, che nessuna cosa le potrà mai togliere. Il presente è sempre là, con tutto ciò che abbraccia: contenente e contenuto restano fermi, immobili, come l'arcobaleno sopra la cateratta. Perocchè la vita è assicurata alla volontà, ed il presente è assicurato immutabilmente alla vita. Di certo quando pensiamo alle migliaia d'anni passati, ai milioni d'uomini vissuti, ci domandiamo: Cosa erano dessi? Cosa sono divenuti? — Ma non abbiamo in cambio che a ricordare il passato della nostra propria vita, a richiamarne vivacemente le scene nella nostra immaginazione e domandarci allora di nuovo: Cosa è dunque tutto questo? Cosa ne è divenuto? — Come della nostra vita, così dell'esistenza di questi milioni d'uomini. Oppure bisognerebbe

(1) La considerazione seguente potrà servire a far comprendere a coloro a cui essa non sembrerà troppo sottile, che l'individuo è soltanto il fenomeno e non la cosa in sè. Qualunque individuo è da una parte soggetto della conoscenza, vale a dire condizione complementare della possibilità del mondo oggettivo, e dall'altro fenomeno individuale della volontà, di quella volontà che si oggettiva in ogni cosa. Ma questa natura doppia del nostro essere non è fondata sopra una unità esistente per sè medesima, che allora potremmo arrivare alla coscienza di noi « per mezzo di noi stessi e indipendentemente da tutti gli oggetti della conoscenza e del volere », mentre non lo possiamo assolutamente; al contrario quando per cercare di giungere a questa conoscenza discendiamo in noi stessi e, concentrando la intelligenza verso il nostro interno, procuriamo di comprenderci, noi ci perdiamo in un vuoto senza fondo, noi ci troviamo simili ad una sfera di vetro vuota, dal mezzo della quale risuona una voce di cui la causa non sta nella sfera; e mentre ci sforziamo di conoscere noi stessi, raccapricciando non incontriamo che un vano fantasma.
(« Nota di Schopenhauer »).

forse credere che per aver avuto il sigillo della morte, il passato siasi acquistata una nuova esistenza? Il nostro stesso passato, anche il più prossimo, la giornata appena scorsa, non è più che un sogno vacuo dell'immaginazione, e niente altro è il passato di tutti questi milioni di esseri. Cosa è ciò che è stato? Cosa è ciò che è? Ciò che è stato, ciò che è, si è la volontà, di cui la vita è lo specchio, e la conoscenza disgiunta dal volere che nello specchio vede distintamente questa volontà. Chiunque non ha per anche afferrato, o non vuole afferrare questa verità, quando si propone le questioni qui accennate circa il destino delle generazioni che furono, deve aggiungerne ancor una: bisogna ch'ei si chieda come succede che lui stesso, interrogatore, abbia la grazia di possedere tale *presente* così prezioso, così fuggitivo, solo reale; perchè queste centinaia di generazioni, questi savî e questi eroi d'altri tempi, caduti nella notte del passato, sparirono nel nulla, mentre lui stesso, quest'*io* insignificante, in realtà esiste? — o, in parole più brevi ma bizzarre, ei dovrà domandarsi perchè questo presente, il presente suo, esista precisamente in questo momento, e non sia già esistito da lungo tempo. Proponendosi la strana domanda, egli considera la sua esistenza ed il suo tempo come indipendenti l'uno dall'altro, e la prima in certa guisa gettata nel secondo: egli ammette, a dir vero, due presenti dei quali l'uno appartiene all'oggetto e l'altro al soggetto, e si meraviglia del caso fortunato che li ha fatti coincidere. Ma realmente (come dimostrai nella mia dissertazione sul principio di ragione) ciò che costituisce il presente non è altro che il punto di contatto tra l'oggetto, di cui è forma il tempo, ed il soggetto, che non ha per forma alcuno dei modi del principio di ragione. Ora, l'oggetto è la volontà divenuta rappresentazione ed il soggetto è il correlativo necessario dell'oggetto; ma non si danno oggetti reali che nel presente perchè il passato e l'avvenire contengono soltanto astrazioni e fantasticherie dello spirito: dunque il presente è la forma essenziale ed inseparabile del fenomeno della volontà. Il presente solo è ciò che è sempre e che resta immobile. Essenzialmente fugace quando lo si considera dal lato empirico, esso si presenta allo sguardo metafisico, che vede al di là delle forme della percezione empirica, come l'unica cosa permanente, come il « *Nunc stans* » degli scolastici. Sorgente ed apportatrice del suo contenuto si è la volontà di vivere, o la cosa in sè: altrimenti parlando, noi stessi. Ciò che nasce e passa senza tregua, sia per essere già stato, sia per dover succeder poi, appartiene al fenomeno come fenomeno in virtù delle forme di questo le quali rendono possibile il nascere ed il morire. Per conseguenza bisogna dire: *Quid fuit? — Quod est; — Quid erit? — Quod fuit;* e bisogna prenderlo nel senso letterale delle parole, ed intendere con ciò non *simile*, ma *idem*. Perocchè la vita è assicurata alla volontà, ed il presente alla vita. Ciascuno quindi può dire: « Io sono per sempre possessore del presente; esso mi accompagnerà quale ombra « per tutta l'eternità; per conseguenza è inutile che cerchi d'onde viene

« il presente e come succede che esiste precisamente in questo istante. » — Si può paragonare il tempo ad una circonferenza che gira di continuo; la metà sempre discendente sarebbe il passato, e l'ascendente, l'avvenire; in alto il punto indivisibile che incontra la tangente sarebbe il presente, che non ha dimensioni; come la tangente non è trascinata in giro, così resta immobile il presente, questo punto di contatto tra l'oggetto, colla sua forma del tempo, ed il soggetto che non ha forma poichè è la condizione di tutto ciò che può esser conosciuto senza poter esser conosciuto esso medesimo. Il tempo starebbe anche in paragone con un fiume impetuoso ed il presente con un masso contro cui il fiume si frange ma che non può trascinar via. La volontà come cosa in sè è tanto poco sottomessa al principio di ragione quanto il soggetto della conoscenza, il quale, in un certo riguardo, è pure alla fin fine la volontà o la rappresentazione di essa; e nello stesso modo che la vita, il fenomeno, è assicurata alla volontà, così le è assicurato il presente, unica forma della vita reale. Per conseguenza non dobbiamo far ricerche sul passato prima della vita, nè sull'avvenire dopo la morte: dobbiamo riconoscere che il *presente* è la sola forma sotto la quale la volontà apparisce a sè stessa (1): questa forma non le mancherà mai, nè di certo le verrà mai meno. Chi ama l'esistenza quale è, chi afferma la vita con ogni suo potere, può dunque con tutta sicurezza considerarla come infinita, e bandire la paura della morte come un'illusione che gli fa temere senza motivo di poter perdere un giorno il possesso del presente e che gli mette dinanzi l'immagine fallace d'un tempo che sarebbe senza presente. Tale illusione è, in rapporto al tempo, ciò che in rapporto allo spazio è l'altra illusione in virtù della quale ciascuno s'immagina esser in alto il punto da lui occupato sul globo terrestre, mentre tutto il resto starebbe al basso: così egualmente ciascuno lega il presente alla sua propria individualità, immaginandosi che con essa ogni presente sparisce e che il passato ed il futuro ne restano allora privi. Ma come sul nostro globo l'alto si trova in ogni punto, così il presente è la forma di ogni vita: temere la morte perchè ci toglie il presente non è più ragionevole dell'aver paura di sdrucciolare dal globo terrestre avendo la fortuna di trovarvisi in alto al momento attuale. L'oggettivazione della volontà ha per forma necessaria il presente, punto indivisibile che taglia il tempo prolungantesi all'infinito nelle due direzioni, e che resta immobile, simile ad un mezzogiorno eterno che nessuna notte ammorzerebbe o al sole reale, che brucia di continuo

(1) Scolastici docuerunt quod aeternitas non sit temporis sine aut principio successio; sed **Nunc stans**; i. e. idem nobis **Nunc** esse, quod erat **Nunc** Adamo: **I .e. inter nunc et tunc** nullam esse differentiam. Hobbes, Leviathan, c. 46.
(« Nota di Schopenhauer »).

(Gli scolastici insegnarono l'eternità non esser la successione senza fine e principio del tempo, ma **L'ora stante (l'adesso)**. quindi l'**adesso** per noi esser ciò che era l'**adesso** per Adamo: quindi **Adesso** non differire minimamente da **Allora)**.

mentre ci sembra che s'immerga nel seno della notte: temere la morte quale distruzione è come se il sole al tramonto esclamasse gemendo: « Ahimè! ecco che sono per perdermi nella notte eterna » (1). Ma viceversa è vero anche il contrario: chi oppresso dal peso della vita, pure amandola ed affermandola ne teme i dolori e sopra tutto non vuol sopportare più a lungo il triste destino che gli è toccato, spera invano trovar la liberazione nella morte e salvarsi col suicidio: il porto che gli offre l'Orco oscuro e ghiacciato, la cui calma lo attrae, non è che un vacuo miraggio. La terra s'aggira incessantemente dal giorno alla notte; l'individuo muore: ma il sole arde senza tregua ed il mezzogiorno è eterno. La volontà di vivere è sicura di vivere: la forma della vita è un presente senza fine; e poco importa che gl'individui, fenomeni dell'Idea, nascano e muojano, simili a sogni fugaci. — Dunque il suicidio ci appare già fin d'ora come un atto inutile e perciò insensato: nel seguito delle nostre considerazioni esso si presenterà a noi sotto una luce ancor più sfavorevole.

I dogmi cangiano, e il nostro sapere è fallace, ma la natura non s'inganna mai: il suo passo è sicuro ed essa non lo nasconde. Tutto è completo in essa, ed essa è affatto completa in tutto. La natura ha il suo centro in ogni essere animato: l'animale trovò sicuro la via per entrare nell'esistenza, come la troverà sicuro per sortirne: nel frattempo vive senza timore della distruzione e senza pensieri nella coscienza di essere la natura medesima, imperituro come essa. L'uomo, l'uomo solo, porta in sè la convinzione astratta della propria morte: ma, cosa strana! tale convinzione non viene ad inquietarlo che ad intervalli quando qualche circostanza glie la richiama in mente. La riflessione è quasi senza forza contro la voce potente della natura. Nell'uomo quindi, come nell'animale che non pensa, regna in permanenza questa sicurezza, proveniente dalla profonda coscienza d'esser lui stesso la natura, il mondo; ciocchè toglie che il pensiero d'una morte inevitabile e sempre imminente lo tormenti in modo troppo vivace e gli permette di tirar avanti tranquillamente la vita come se questa non dovesse mai cessare; ciò anzi arriva a tal punto che si potrebbe sostenere che nessun uomo ha la convinzione reale e viva di

(1) Nelle « Conversazioni con Goethe » di Eckermann (2.a ed., vol. I. pag. 154), dice Goethe: « Il nostro spirito è un essere di natura indistruttibile; è qualche cosa che a« gisce da eternità in eternità. Assomiglia al sole che per i nostri occhi terrestri sembra « tramontare, mentre in realtà non tramonta mai e riluce senza posa ». — E' Goethe che toglie da me questo paragone, non io da lui. Sono convinto che egli l'ha impiegato in tale conversazione, messa sotto la data del 1824, in seguito ad una reminiscenza, forse incosciente del passo qui sopra che si trova già testualmente nella mia prima edizione a pagina 401 e che è ripetuto a pagine 528, come qui alla fine del paragrafo 65. Questa prima edizione gli era stata inviata nel dicembre 1818: nel marzo 1819 egli mi fece avere, per mezzo di mia sorella, la sua approvazione a Napoli ove mi trovavo; alla lettera di lei era unito un biglietto in cui egli aveva notate le pagine che gli erano piaciute in modo particolare; ciò che prova che il mio libro era stato letto. (Nota di Schopenhauer).

dover morire; senza di che non potrebbe sussistere una differenza tanto grande tra il suo stato abituale di spirito e quello d'un condannato a morte: ciascheduno a dir vero possiede questa certezza in astratto ed in teoria, ma ciascheduno la mette da parte, come si suol fare di molte verità teoriche che non trovano applicazione in pratica, e non le dà mai accesso nella sua coscienza vivente. Per chiunque studia attentamente tale disposizione speciale all'uomo, è chiaro che nè l'abitudine, nè la rassegnazione bastano a spiegarla, e che la vera sorgente, ben più intima, ne è quella che abbiamo or ora indicato. Questo ci spiega inoltre come succede che il dogma d'una continuazione qualunque dell'individuo dopo la morte ha sempre esistito, e fu tenuto in grande considerazione presso tutti i popoli, benchè le prove sulle quali s'appoggia abbiano sempre dovuto essere molto insufficienti, mentre quelle della tesi contraria sono forti e numerose: anzi quest'ultima può a rigore far a meno di prova perocchè il senso comune la riconosce quale un fatto che viene a meglio corroborare la certezza che la natura non mente, nè s'inganna mai, che essa mostra francamente ed ingenuamente ciò che è e ciò che fa, e che siamo noi che veliamo tutto questo colle nostre illusioni allo scopo d'interpretarlo nel senso che conviene meglio alle vedute limitate del nostro spirito.

Abbiamo così veduto chiaramente non esser che il fenomeno individuale della volontà che comincia e finisce nel tempo, mentre non concerne la volontà come cosa in sè, nè il correlativo d'ogni oggetto, il soggetto conoscente e giammai conosciuto; vedemmo inoltre che alla volontà di vivere è sempre assicurata la vita: — ma queste riflessioni non c'entrano coi dogmi della perpetuità venuti ora in questione. Perchè la volontà, considerata come la cosa in sè, ed il puro soggetto conoscente, occhio eterno del mondo, che esistono ambedue fuori del tempo, non conoscono, l'una meglio dell'altra, la permanenza e la distruzione, che sono condizioni temporanee. Così l'egoismo dell'individuo (questo fenomeno particolare della volontà rischiarato dal soggetto della conoscenza) non potrà attingere nelle vedute che or ora esposi alimento nè conforto per il suo desiderio di durare indefinitamente, più che non ne potrebbe attingere nella certezza che dopo la sua morte il resto del mondo continuerà ad esistere; ciò che è l'espressione dello stesso modo di vedere, ma da un punto di vista oggettivo, quindi attinente al tempo. Perocchè se è costante che l'individuo perisce soltanto come fenomeno e che come cosa in sè è indipendente dal tempo, vale a dire eterno, d'altra parte è sempre come fenomeno che esso è distinto dagli altri oggetti; come cosa in sè è la volontà che si manifesta dappertutto; la morte solo viene a dissipare l'illusione che separa la sua coscienza dalla coscienza universale: ecco qui dunque la perpetuità. L'esenzione dalla morte, attributo esclusivo della cosa in sè, coincide come fenomeno colla durata del rimanente del mondo este-

riore (1). La coscienza profonda, ma allo stato di semplice sentimento, di ciò che elevammo or ora allo stato di nozione distinta, preserva, come dicemmo, pur anche l'essere dotato di ragione dal vedere la sua esistenza avvelenata dal pensiero della morte; essa infatti gli dà quel coraggio di vivere che sostiene tutto ciò che è vivente e che lo fa tirar avanti bravamente come se la morte non esistesse, per tutto quel tempo almeno in cui egli ama e cerca la vita; ciò tuttavia non toglie che quando la morte si presenta davanti a lui in realtà, od anche solo nella immaginazione, ed egli deve guardarla in faccia, non sia preso dalla paura di morire e non cerchi in ogni modo di salvare la sua vita. Perocchè se la sua intelligenza, fin tanto che era diretta sulla vita come vita, doveva riconoscere in essa l'eternità, quando la morte si presenta deve riconoscerla per quello che è, vale a dire per la fine temporanea dell'uomo temporaneo. Ciò che noi temiamo nella morte non è il dolore, perchè da una parte il dolore esiste evidentemente al di qua della morte e dall'altra noi ci liberiamo sovente dal dolore per mezzo della morte, od all'inversa preferiamo spesso sopportare le più crudeli sofferenze per sottrarci ancora un istante ad una morte che sarebbe pronta e facile. La morte ed il dolore sono dunque ai nostri occhi due mali distinti: ciò che noi temiamo nella morte è proprio la distruzione dell'individuo perchè si è sotto questa forma che essa si mostra apertamente a noi; e siccome l'individuo è la volontà di vivere in una qualunque oggettivazione, tutto il suo essere si ribella contro la morte. — Ma dove il sentimento ci fa difetto giunge la ragione che vince in gran parte queste impressioni penose elevandoci ad un punto di vista da cui possiamo comprendere il generale in luogo del particolare. Una conoscenza filosofica dell'essenza del mondo, pervenuta al punto in cui siamo arrivati, anche senza andare più avanti, potrebbe aiutare l'uomo a vincere i terrori della morte, e ciò nella proporzione stessa in cui presso di lui la riflessione dominerebbe il sentimento immediato. Un uomo che fosse fortemente penetrato della verità che ho stabilito, ma che, sia per esperienza propria, sia per una maggiore capacità della mente, non fosse in stato di riconoscere essere il fondo della vita un continuo soffrire; che al contrario fosse soddisfatto dell'esistenza, che vi si trovasse perfettamente a suo agio e che riflettendovi a sangue freddo desiderasse che la sua vita avesse a durare indefinitamente od a ricominciare incessantemente; un uomo infine che possedesse abbastanza ardore della vita per pagarne le gioie al prezzo delle molestie e dei tormenti ai quali essa è soggetta, costui « *poserebbe con piede si-*

(1) I Veda esprimono questo pensiero dicendo che quando un uomo muore, il suo senso della vita si confonde col sole, il suo odorato colla terra, il suo gusto coll'acqua, il suo udito coll'aria, la sua parola col fuoco, ecc. (**Oupnek'kat,** V. 1, pag. 249 e segg.); — ciò chè esprimono anche per mezzo di una cerimonia speciale, in cui il morente lega le sue facoltà ed i suoi sensi, uno per uno, al figlio, nel quale devono da quel punto continuare ad esistere (Ibidem, Vol. 2, pag. 82 e seg.).

« *curo sul suolo ben battuto dall'eterna macchina rotonda* » e non avrebbe niente da temere: armato della conoscenza che gli abbiamo infuso, egli vedrebbe con occhio indifferente giungere la morte sulle ali del tempo; la guarderebbe come un'apparenza menzognera, come un fantasma impotente, fatto per spaventare i deboli, ma che non ha potere su chi sa di essere quella stessa volontà di cui il mondo intero è l'oggettivazione o la copia, su chi sa essergli per sempre assicurata la vita, come pure il presente, forma reale ed unica del fenomeno della volontà; nessun passato, e nessun avvenire infinito, nei quali egli non esistesse, potrebbe intimidire costui, perocchè egli li consideri come un vano miraggio, come il tessuto di Maja; la morte sarà tanto poco da lui temuta, quanto la notte dal sole. — Si è questa maniera di vedere che Krischna, nel Bhagavat Gita, insegna al suo allievo debuttante Ardschun quando questi, all'aspetto delle armate che sono per combattere, è preso da tristezza (presso a poco come Serse) e vuol rinunziare alla lotta per evitare la morte di tante migliaia di uomini: Krischna arriva a convincerlo, e da quel punto la distruzione di tante esistenze non lo trattiene più: egli dà il segnale dell'attacco. — E' anche ciò che esprime il Prometeo di Goethe specialmente quando dice: « *Eccomi a formare degli uomini a mia immagine, una razza eguale* « *a me, per soffrire, per piangere, per godere, per divertirsi, e per non* « *darsi pensiero di te, come faccio io!* » — A questo risultato egualmente condurrebbe la filosofia di Giordano Bruno e di Spinoza se i suoi errori e le sue imperfezioni non venissero a turbare od affievolire la convinzione. Nella filosofia di Bruno non v'ha una vera morale; quella della filosofia di Spinoza non spicca affatto dalle sue dottrine: per quanto bella e lodabile in sè medesima, essa non vi si attiene che per mezzo di argomenti deboli e di sofismi palpabili. — Finalmente si è a questo punto di vista che si troverebbero portate moltissime persone se la loro conoscenza procedesse al pari della loro volontà, vale a dire se fossero capaci di scacciare qualunque illusione allo scopo di comprendere perfettamente sè stesse. Perocchè sia questo, per la conoscenza, il punto di vista assoluto dell'affermazione del voler-vivere.

Intendiamoci sulla volontà che si afferma: benchè la sua oggettività, cioè la vita ed il mondo, le abbiano fatto conoscere nettamente ed interamente la sua propria essenza sotto forma della rappresentazione, tuttavia tale conoscenza non arresta affatto il suo volere; essa continua a desiderare la vita quale è e quale ha imparato a conoscerla; e nello stesso modo che la voleva, come per impulso cieco, senza conoscerla, così la vuole ora, dopo averla conosciuta, con coscienza e riflessione. — Ecco la volontà che si afferma. — L'opposto, *la negazione della volontà di vivere*, ha luogo quando la conoscenza annienta il suo volere; i fenomeni isolati che riconosce non agiscono più sopra di essa come *motivi* per stimolarla; invece nel concepimento delle Idee

che riflettono la sua propria immagine e le insegnano a conoscere l'essenza del mondo, essa trova un *quietivo* (1) che la calma e la porta ad annullare liberamente sè stessa. Queste nozioni, interamente nuove e difficili da comprendere, espresse sotto tali forme generali, diverranno, lo spero, affatto chiare dopochè avrò esposto i fenomeni o piuttosto, in questo caso, le azioni per mezzo delle quali si manifestano da una parte l'affermazione a' suoi differenti gradi e dall'altra la negazione. Perocchè tutte e due derivano per verità dalla conoscenza; non da una conoscenza astratta che si può esprimer bene in parole, ma piuttosto da una conoscenza viva che non si esplica se non per mezzo di fatti e della condotta dell'uomo, indipendentemente da qualunque dogma che possa occupare la ragione di lui sotto forma di nozioni astratte. Qui mio solo scopo si è di esporle ambedue e di cercare di farle ben comprendere senza imporre o raccomandare minimamente l'una o l'altra; ciocchè del resto sarebbe tanto assurdo quanto inutile poichè la volontà è in sè assolutamente libera, si determina unicamente per sè stessa e non conosce leggi. — Questa *libertà* ed il suo rapporto colla necessità dobbiamo ora esaminare e precisare con tutta esattezza prima di procedere a quanto esponemmo più in alto; dobbiamo inoltre presentare sulla vita, di cui l'affermazione o la negazione è il nostro problema, alcune considerazioni generali concernenti la volontà e gli oggetti della volontà; tutto questo ci aiuterà molto a comprendere nella sua essenza più profonda il significato morale della condotta, che è l'oggetto del nostro studio.

Il presente lavoro, l'ho già detto, non è che lo sviluppo di un solo pensiero; ne segue che tutte le sue parti hanno fra loro la relazione più stretta; non solo ciascuna di esse ha un rapporto necessario con quella che la precede immediatamente e la suppone nota al lettore, come è il caso per tutte le opere di filosofia che si compongono unicamente d'un seguito di deduzioni, ma ogni parte si lega anche alle altre tenendone ammessa la conoscenza: tale metodo richiede che il lettore abbia presente alla memoria non solo ciò che precede immediatamente, ma anche tutto quanto precedette fin là, in modo da poter congiungere il pensiero attuale al pensiero anteriore, qualunque distanza li separi; è questa una condizione che esige egualmente Platone, perocchè nei suoi Dialoghi, d'un procedere così complicato, egli non riprende la tesi fondamentale che dopo lunghi episodî che hanno servito però a dilucidare il suo pensiero. Nel presente lavoro tale condizione è obbligatoria, visto che il solo mezzo che io avevo per presentare il mio pensiero unico si era quello di scomporlo e di metterlo sotto forma di quattro considerazioni, forma per nulla essenziale, anzi affatto artificiale. — Per esporre e per far comprendere più facilmente

(1) **Quetivo,** il contrario di **motivo.**

il mio pensiero ho distinto quattro punti di vista principali, ciascuno di essi componendo un libro, ed ho avuto cura di ben concatenare assieme le materie simili ed omogenee; nullameno la natura del soggetto non ammetteva il cammino in linea retta, come lo ammette la storia, e mi ha imposto un ordine più complicato: di qui risulta l'obbligo di leggere la mia opera molte volte, perocchè sia questo il solo mezzo di afferrare l'ingranaggio d'ogni sua parte con qualunque altra parte, e sia allora soltanto che, i quattro libri rischiarandosi a vicenda, il loro insieme potrà mostrarsi in tutta chiarezza.

Necessità degli atti della volontà, libera solo in sè; carattere intelligibile, empirico e acquisito.

Che la volontà, come tale, sia libera, deriva già dal fatto che quale noi la consideriamo, essa è la cosa in sè, la sostanza del fenomeno. Questo, noi lo sappiamo, è interamente sottomesso al principio di ragione nelle sue quattro categorie; e siccome sappiamo pure che « *esser necessario* » è identico con « esser l'effetto d'una data causa », che le due nozioni sono reciproche, ne viene che tutto ciò che appartiene al fenomeno, vale a dire tutto ciò che è oggetto per il soggetto conoscente come individuo, costituisce da una parte la causa, dall'altra l'effetto, il quale resta determinato necessariamente in quest'ultima qualità e non può essere in modo alcuno diverso da quello che è. Quanto la natura comprende, l'insieme dei suoi fenomeni, è assolutamente necessario, e la necessità d'ogni parte, d'ogni fenomeno, d'ogni avvenimento può esser dimostrata in qualunque caso, perocchè si debba poter trovare la causa da cui essi dipendono come da una conseguenza. Ciò non soffre eccezione, e risulta dall'autorità illimitata del principio di ragione. D'altra parte il mondo, in tutti i suoi fenomeni, è l'oggettità della volontà, la quale, non essendo essa medesima nè fenomeno, nè rappresentazione, nè oggetto, ma la cosa in sè, non è sottoposta al principio di ragione, che è la forma di qualunque oggetto: essa non è dunque l'effetto di una causa, essa non è dunque necessaria; ciò vuol dire che è libera. Il concetto della libertà è quindi piuttosto un concetto negativo, perchè contiene unicamente la negazione della necessità, vale a dire la negazione del rapporto di effetto a causa secondo il principio di ragione. — Noi troviamo qui, ben pronunciato, l'appianamento di un grande contrasto, l'unione della libertà colla necessità, di cui si è tanto parlato in questi ultimi tempi, ma su cui non si è ancora detto, ch'io sappia, niente di chiaro e di sensato. Qualunque cosa, come fenomeno, come oggetto, è assolutamente necessaria: in sè essa è la volontà, interamente ed eternamente libera. Il fenomeno, l'oggetto, è necessariamente ed immutabilmente determinato nel con-

catenamento delle cause ed effetti, il quale non ammette interruzione di sorta. Ma l'esistenza in generale di questo oggetto, ed il suo modo d'esistere, vale a dire l'Idea che si manifesta in esso, od, in altri termini, il suo carattere è fenomeno immediato della volontà! Questa essendo libera, esso potrebbe non esistere affatto, od anche esser altro originalmente ed essenzialmente; allora però anche tutta la catena della quale è anello e la quale è pure fenomeno della volontà, sarebbe del tutto differente; ma una volta realizzata, esso ha preso nella serie di cause ed effetti un posto necessariamente fissato, e non può più esser altro, ossia cangiare, nè sortir dalla serie, ossia sparire. L'uomo è, come ogni altra parte della natura, oggettità della volontà: quindi quanto ora dicemmo si applica egualmente a lui. Come qualunque cosa nella natura ha le sue forze e le sue qualità le quali contro un'azione determinata reagiscono in una maniera determinata, e costituiscono il suo carattere, così anche l'uomo ha un *carattere*, in virtù del quale i motivi ne provocano gli atti con necessità. Si è per mezzo di questi atti che si manifesta il suo carattere empirico, il quale a sua volta svela il carattere intelligibile, la volontà in sè, di cui esso è il fenomeno determinato. Ma l'uomo è il fenomeno più perfetto della volontà: la sua conservazione esigeva che egli fosse assistito da una intelligenza talmente sviluppata da esser capace di elevarsi fino a divenire, nella rappresentazione, una ripetizione adeguata dell'essenza del mondo; questa ripetizione, questo specchio che riflette il mondo, è la concezione delle Idee: lo abbiamo appreso nel libro terzo. La volontà può dunque nell'uomo arrivare alla piena conoscenza di sè: essa può conoscere chiaramente ed interamente la sua propria essenza, tale quale si riflette nel mondo intero. La conoscenza spinta a questo grado dà origine all'arte, come esposi nel libro terzo. Ma il seguito delle nostre considerazioni ci mostrerà pure un altro risultato: vedremo che questa facoltà, impiegata dalla volontà a studiar sè medesima, permette ad essa d'affermarsi o di negarsi nel suo più perfetto fenomeno: dimodo che la libertà, che altrimenti non appartiene se non alla cosa in sè, può in tal caso manifestarsi anche nel fenomeno; e siccome essa ne sopprime l'essenza mentre l'individuo continua ad esistere nel tempo, così provoca l'antagonismo del fenomeno con sè stesso e crea in siffatta guisa lo stato di santità e di rinunzia. Ma tutto ciò non diverrà comprensibile per noi che alla fine del libro. — Per il momento qui voglio soltanto esporre, in modo generale, che l'uomo si distingue da tutti gli altri fenomeni della volontà in questo che la libertà, vale a dire la qualità di non dipendere dal principio di ragione, qualità che appartiene solo alla cosa in sè e che è in contraddizione col fenomeno, può eventualmente sorgere anche in quest'ultimo, dove si manifesta fatalmente come un contraddirsi del fenomeno stesso. In tal senso si può certo dire che non solo la volontà in sè, ma che l'uomo pure è libero,

ciò chelo può far distinguere da tutti gli altri esseri. Il seguito c'insegnerà come si debba intendere tutto questo; adesso non abbiamo da occuparcene. Perocchè, prima d'ogni altra cosa, dobbiamo metter da parte un errore che consiste nel credere che la condotta di un individuo determinato non sia sottomessa alla necessità, vale a dire che il poter del *motivo* sia meno positivo del poter della *causa*, o d'una conclusione tratta da premesse stabilite. La libertà della volontà come cosa in sè, fatta astrazione dal solo caso eccezionale ricordato qui sopra, non si trasmette direttamente al fenomeno, nemmeno a quello in cui la volontà appare più visibilmente, cicè all'animale ragionevole e dotato di un carattere individuale: in altre parole, alla persona umana. Questa non è mai libera, quantunque sia il fenomeno della volontà libera, perocchè è precisamente un fenomeno già determinato da questa volontà libera; sottomettendosi alla forma di ogni oggetto, ossia al principio di ragione, essa sviluppa, è vero, l'unità della volontà in azioni innumerevoli, ma tale pluralità di azioni conserva il rigore d'una legge naturale a causa dell'unità extra-temporale di questa volontà in sè. Nello stesso tempo, siccome è precisamente la medesima volontà libera che si mostra nella persona ed in tutta la condotta umana, a cui si riferisce come una nozione alla sua definizione, così ciascuna azione isolata deve anche esser attribuita alla volontà libera, e così sempre come libera essa si presenta di primo colpo alla coscienza: ecco, lo abbiam già detto nel secondo libro, perchè qualunque uomo, *a priori* (vale a dire qui per un sentimento primitivo), si crede pure libero in qualunque dei suoi atti, nel senso che in ogni caso dato crede di poter compiere non importa quale azione; soltanto *a posteriori*, per mezzo dell'esperienza e meditando su di essa, egli si accorge che i suoi atti risultano con intera necessità dal suo carattere combinato coi motivi. Ecco pure come succede che gli uomini volgari, insino i più incolti, non ascoltando che il loro sentimento, sostengano calorosamente la perfetta libertà di tutte le azioni isolate, mentre i grandi pensatori, ed anche le dottrine religiose più profonde, l'abbiano negata. Ma quando si è giunti a rendersi conto perfettamente che tutta l'essenza dell'uomo non è che volontà, che l'uomo stesso non è che fenomeno di questa volontà, che tale fenomeno ha il principio di ragione — qui legge di motivazione — per forma necessaria e già riconoscibile dal punto di vista soggettivo, non si può dubitare della fatalità dell'azione essendo dati il carattere ed i motivi, più che non si dubiterebbe esser nel triangolo la somma dei tre angoli eguale a due rette. — La necessità di qualunque atto della condotta fu stabilita abbastanza da Priestley nella sua « *Doctrine of philosophical necessity;* » ma si è Kant (1) che ebbe

(1) « **Critica della ragione pura** quinta ed. pag. 560-586; e « **Critica della ragione pratica.** » quarta ed. pag. 156-179. — Ed. Rosenkranz, pag. 224-231.
(Nota di Schopenhauer).

il merito eminente di dimostrare per primo la necessità non essere incompatibile colla libertà della volontà in sè, ossia fuori del fenomeno, facendo rilevare la differenza tra il carattere intelligibile e il carattere empirico: io ammetto pienamente tale distinzione, perocchè il carattere intellegibile sia la volontà come cosa in sè in quanto apparisce ad un grado determinato in un individuo determinato, ed il carattere empirico sia il fenomeno quale si manifesta nel tempo per mezzo della condotta dell'uomo e nello spazio per mezzo della sua stessa corporizzazione. La migliore espressione per fare comprendere il loro rapporto è quella che ho adoperato nella dissertazione (1) che serve d'introduzione all'opera presente, ove dicevo che il *carattere intelligibile* dell'uomo è un atto extra-temporale della volontà, per conseguenza indivisibile ed invariabile, il fenomeno del quale, sviluppando e moltiplicando nel tempo, nello spazio e nelle forme del principio di ragione, costituisce il *carattere empirico*, che si mostra sperimentalmente nell'insieme della condotta ed in tutta l'esistenza dell'individuo. Come l'albero è il fenomeno, ripetuto senza posa, d'un solo e medesimo germe il quale ha la forma più semplice nella fibra di cui e foglia e gambo e rami e tronco rappresentano solo l'agglomerazione costante e visibile, così tutte le azioni dell'uomo sono la manifestazione, sempre rinnovata e che varia leggermente soltanto nella forma, del suo carattere intelligibile; l'induzione risultante dalla somma delle varie azioni ci dà il suo carattere empirico. — Del resto non intendo ripeter qui, rimaneggiandola, l'inimitabile esposizione di Kant: devo ammettere che il lettore la conosca.

Nel 1840 ho trattato a fondo e con tutto lo sviluppo necessario l'importante argomento del libero arbitrio nella mia monografia premiata: vi ho specialmente dimostrato d'onde nasce l'illusione per cui si crede scoprire nella propria coscienza, come fatto reale, una libertà assoluta, e nota empiricamente, della volontà, un « *liberum arbitrium indifferentiae*: » perocchè sia precisamente su questo punto, scelto con molto criterio, che era messa la questione per il concorso. Ad essa dunque mando il lettore come pure al § 10 dell'altra mia memoria di concorso sul fondamento della morale: i due lavori sono pubblicati riuniti sotto il titolo: « *I due problemi fondamentali della morale.* » Per conseguenza ho soppresso nella presente edizione ciò che in questo punto dicevo nella prima, in modo ancora molto incompleto, sulla necessità degli atti della volontà, e vi sostituisco una breve spiegazione destinata a mettere bene in luce l'illusione di cui parlavo qui sopra: tale spiegazione che presuppone il capitolo 19 del 2° volume, non poteva conseguentemente essere data nella monografia ricordata più in alto.

---

(1) « Della quadruplce radice del principio della ragione sufficiente ».
(Nota del Trad.).

Senza contare che dal momento che la volontà è la vera cosa in sè, dunque primaria e indipendente, i suoi atti, benchè già determinati, devono egualmente esser accompagnati nella coscienza dal sentimento della loro natura primitiva ed autonoma, — l'apparenza di una libertà empirica della volontà (in luogo d'una libertà trascendentale che le appartiene effettivamente), vale a dire della libertà delle azioni una per una, risulta anche dalla posizione separata e subordinata dell'intelletto in riguardo alla volontà, di cui abbiamo trattato nel capitolo 19 del 2° vol., specialmente al capoverso 3. Infatti l'intelletto non è informato delle decisioni della volontà se non a posteriori ed empiricamente. Esso non ha dunque dati per sapere quale sarà questa decisione in presenza d'una scelta da fare. Perocchè non ha alcuna conoscenza del carattere intelligibile in virtù del quale, stabiliti i motivi, una sola decisione è possibile e per conseguenza necessaria; non può conoscere che il carattere empirico, e ciò in seguito, per mezzo dei suoi singoli atti. Sembra allora all'intendimento cosciente (intelletto) che, presentandosi il tal caso, due risoluzioni opposte sarebbero egualmente possibili per la volontà. E' come se si dicesse che una asta verticale, smossa dalla posizione d'equilibrio ed oscillante, *può* cadere a dritta od a sinistra; questo *può* non ha senso soggettivo, e in realtà significa « *in quanto ci son noti i dati*: » perchè oggettivamente la direzione della caduta è necessariamente determinata non appena comincia l'oscillazione. Lo stesso succede per la volontà individuale: la decisione di questa non è indeterminata che per il suo spettatore, l'intelletto; l'indeterminazione è relativa e soggettiva, ossia esiste solo riguardo al soggetto conoscente; ma in sè ed oggettivamente, in presenza d'una scelta da fare la decisione è immediatamente determinata e necessaria. Soltanto la determinazione non giunge a nostra conoscenza che per mezzo della decisione che la segue. Havvi anche il mezzo di convincerci empiricamente che così vanno le cose: quando, per esempio, ci troviamo di fronte ad una scelta importante e difficile, ma sottoposti innanzi tutto ad una condizione, il realizzarsi della quale non è ancora avvenuto, dimodochè per il momento non possiamo far nulla e dobbiamo restare passivi. Noi ci mettiamo allora a riflettere sul partito da prendere allorchè si realizzeranno le circostanze che sono per darci la nostra libertà d'azione e di decisione. Più di sovente succede che uno dei partiti è raccomandato dalla prudenza e dalla ragione, mentre l'altro è più conforme alla nostra tendenza immediata. Fintanto che dobbiamo rimanere inattivi, ogni preponderanza sembra stare dal lato della ragione; ma già prevediamo con qual forza l'altro lato ci attirerà quando sarà venuto il momento d'agire. Fino a quell'istante lavoriamo a renderci conto dei motivi che militano in favore di ciascuna delle due alternative: pesiamo freddamente il *pro* ed il *contro*, affinchè tali motivi, venuto il momento, possano agire con tutta

la loro forza sulla volontà, ed affinchè un errore dell'intelletto non induca questa a decidersi altrimenti da quello che farebbe se tutto agisse in modo uniforme. Ma ecco qui tutta la parte che l'intelletto prende in presenza d'una scelta da fare: esso non può che esporre chiaramente le ragioni rispettive. Circa la decisione di fatto, l'intelletto sta in attesa passivo e colla stessa febbrile curiosità come se si trattase della decisione di una volontà straniera. E' dunque molto ben comprensibile che dal suo punto di vista le due decisioni gli paiano egualmente possibili: ora qui precisamente sta ciò che costituisce l'illusione d'una libertà empirica della volontà. La decisione non arriva, è vero, a conoscenza dell'intelletto se non per mezzo dell'esperienza, come risultato finale della questione; ma essa è nata dalla natura intima, dal carattere intelligibile della volontà individuale nel suo conflitto coi motivi stabiliti e per conseguenza con un'assoluta necessità. L'intelletto può solo in tutto questo rischiarare, per quanto sia possibile e da ogni lato, la natura dei motivi; ma non può determinare la volontà stessa, perocchè non solamente non gli è dato in alcun modo d'arrivare fino ad essa, ma anche, come l'abbiamo veduto, essa è per lui affatto incomprensibile.

Se nelle medesime circostanze l'uomo potesse agire una volta in un modo e una volta in un altro, bisognerebbe che nell'intervallo la sua volontà avesse potuto modificarsi: ciò che supporrebbe che essa esistesse nel tempo, nel quale soltanto è possibile un cambiamento; ma allora di due cose l'una: o la volontà non è che fenomeno, oppure il tempo è un attributo della cosa in sè. Da ciò vediamo che la discussione circa la libertà di ciascuna azione, circa il *liberum arbitrium indifferentiae*, verte in realtà sulla questione di sapere se la volontà esiste nel tempo, o no. Se, come insegna Kant e come risulta necessariamente da quanto esposi, la volontà è la cosa in sè, posta fuori del tempo e di qualunque forma del principio di ragione, ne segue non solo che l'uomo nelle medesime condizioni deve agire nella medesima maniera, e che qualunque cattiva azione è sicura garanzia d'un infinità d'altre cattive azioni che l'individuo *deve* commettere e che non *può* trattenersi dal commettere; ma anche, come lo dice Kant, che se il carattere empirico ed i motivi potessero esser pienamente noti, sarebbe facile calcolar prima nell'uomo la condotta che seguirà, come si calcola una eclissi di sole o di luna. Il carattere è tanto conseguente quanto la natura: tutte le azioni, una ad una, si compiono in armonia col carattere precisamente come ogni fenomeno si realizza conforme alla sua legge naturale: la causa nel secondo caso ed i motivi nel primo non sono che cause occasionali, come dimostrai nel secondo libro. La volontà, di cui tutta l'essenza e l'esistenza umane sono solamente la manifestazione, non può smentirsi nei casi isolati, e ciò che l'uomo vuole in totale, deve sempre volerlo anche in dettaglio.

Questa ipotesi d'una libertà empirica della volontà, d'un *libero ar-*

bitrio d'indifferenza, è intimamente legata al fatto di aver posto l'essenza dell'uomo in un'*anima* che originariamente sarebbe un essere *conoscente*, o meglio ancora un essere *pensante astrattamente*, e che arriverebbe soltanto di seconda mano e come di conseguenza a farsi un *essere volente*, dando così alla volontà una natura secondaria mentre invece in realtà è secondaria la conoscenza. La volontà è stata anche considerata come un modo del pensiero e identificata colla facoltà di giudicare (giudizio), specialmente nei sistemi di Descartes e di Spinoza. Secondo questo modo di vedere ogni uomo sarebbe divenuto ciò che è in seguito alla sua *conoscenza*: egli viene al mondo come uno zero morale; conosce allora le cose di qui basso e si decide in conseguenza ad esser tale o tal'altro, a condursi nel tale o tal'altro modo; potrebbe benissimo, acquistando nuove cognizioni, adottare una nuova condotta, quindi diventare un altro uomo. Inoltre con questa teoria egli comincierebbe dal conoscere che una cosa è *buona* e perciò la vorrebbe: mentre invece prima la *vuole* e poi la qualifica per buona. Infatti dal fondo stesso della mia teoria viene a spiccare che la prima maniera di vedere è il rovescio completo del vero rapporto. Il primordiale, il primitivo si è la volontà; più tardi venne a unirsi ad essa l'intelligenza, semplice stromento appartenente al fenomeno della volontà. In conseguenza ogni uomo è quello che è per mezzo della sua volontà ed il suo carattere è primitivo, poichè il volere costituisce la base del suo essere. Per mezzo della conoscenza che è venuta ad unirvisi egli impara, in corso dell'esperienza, *ciò che è*, ossia impara a conoscere il suo carattere. Dunque si *conosce* conseguentemente alla sua volontà e conformemente alla natura di essa, quando invece, nella vecchia teoria, *vuole* conseguentemente e conformemente alla sua conoscenza. Secondo tale sistema l'uomo non avrebbe che a riflettere *come* gli piacerebbe meglio essere, e lo sarebbe: ecco il suo libero arbitrio. Il quale in realtà consiste in questo che l'essere umano è la sua propria opera, creata alla luce della conoscenza. In quanto a me dico al contrario che esso è la sua propria opera prima d'ogni conoscenza e che questa viene semplicemente ad aggiungersele per rischiararla. Esso quindi non può decidere di aver tale o tal'altro carattere e non può mai cangiarlo: ciò che è lo è una volta per tutte, e lo conosce in seguito. Nell'altro sistema l'uomo *vuole* ciò che conosce: nel mio conosce cio che *ha voluto*.

I Greci chiamano *ndos* il carattere, ed *ndn* le sue manifestazioni, ossia i costumi; ora questa parola deriva da *edos*, abitudine; essi l'avevano scelta allo scopo di esprimere metafisicamente la costanza del carattere per mezzo della costanza dell'abitudine. *Dalla parola consuetudine è chiamato il carattere: quindi l'etica dall'assuefarsi*, dice Aristotile (Eth. magna, I, 6 p. 1186; Eth. Eud. p. 1220; e Eth. Nic. p 1103, Ed. Ber.). Stobeo riporta: *Gli stoici invero seguendo le dottrine di Zenone definiscono metaforicamente il carattere fonte della vita da cui*

provengono le azioni speciali, II, Cap. 7. — Nella religione cristiana il dogma della predestinazione, conseguenza dell'elezione alla grazia ed alla disgrazia (Epist. ai Rom. 9, 11-24), deriva evidentemente dalla credenza che l'uomo non cangia mai, che la vita di lui e la condotta, vale a dire il carattere empirico, non sono che la manifestazione del carattere intelligibili, lo sviluppo di disposizioni decise ed invariabili, nel fanciullo, che per conseguenza la condotta è, per così dire, bene determinata fino dalla nascita restando nei tratti essenziali eguale fino alla fine. Sono perfettamente d'accordo in tutto ciò ma circa le conseguenze che risultarono dall'unione di queste vedute così giuste coi dogmi che già esistevano nella religione giudaica e che diedero origine alle più grandi difficoltà, producendo quell'inestricabile nodo gordiano attorno a cui vertono la maggior parte delle discussioni della Chiesa, — io non mi assumo di difenderle, dappoichè lo stesso apostolo Paolo, non vi riescì nel suo apologo dal vasajo, composto da lui specialmente a tale scopo; e poi allora il risultato sarebbe quello che dicono i seguenti versi:

« Es fürchte die Götter
« Das Menschengeschlect!
« Sie halten die Herrschaft
« In ewigen Händen:
« Und können sie brauchen
« Wie's ihnen gefällt »

(*Che la razza umana tema gli Dei! Essi tengono il potere nelle loro mani eterne e possono usarne come loro piace.*»

Ma veramente simili considerazioni sono estranee al nostro soggetto. Passiamo dunque a cose più utili ed esaminiamo il rapporto che esiste tra il carattere e la conoscenza che fornisce ad esso tutti i suoi motivi.

I motivi, che sono ciò che determina la manifestazione del carattere, la condotta, agiscono coll'intermediario della conoscenza: ora questa è modificabile; essa oscilla di frequente tra l'errore e la verità, correggendosi in regola generale sempre maggiormente nel corso della vita, ma a gradi molto differenti: ne segue che la condotta d'un uomo può cangiare in maniera notabile senza che se ne possa dedurre la modificazione del suo carattere. Ciò che l'uomo vuole realmente e principalmente, la tendenza del suo essere e lo scopo a cui per conseguenza tende, sono cose le quali nessuna influenza esterna, nessun insegnamento possono giammai alterare: senza di che noi potremmo rigenerarlo. Seneca dice mirabilmente: *velle non discitur, non s'impara a volere*, e dicendolo prova che amava la verità anche meglio dei suoi stoici i quali insegnavano *la virtù poter esser appresa* (*doceri posse virtutem*). I motivi soli possono agire dal di fuori sulla volontà. Ma non possono

mai cangiarla perocchè non hanno potere su essa se non alla condizione che essa sia precisamente tale quale è. Tutto ciò che possiamo fare si è dunque di cangiare la direzione delle sue aspirazioni, ossia portarla a cercare ciò che non cesserà di cercare, sopra una via diversa da quella che aveva battuto fino allora. Come gl'insegnamenti, così una conoscenza più perfetta, dunque un'influenza esterna, potrà apprenderle che s'inganna nei mezzi, potrà anche deciderla a cercare per vie affatto diverse, od a collocare su tutt'altro oggetto lo scopo a cui non cessa di mirare in virtù della sua intima natura; ma non riescirà a farle volere qualche cosa assolutamente differente da ciò che ha sempre voluto; questo è immutabile, perocchè sia ciò che costituisce la volontà stessa, la quale bisognerebbe dunque sopprimere. Nondimeno l'altra parte, vale a dire la modificazione possibile della conoscenza e quindi della condotta, va tanto avanti che, quand'anche lo scopo invariabile fosse per esempio il paradiso di Maometto, la volontà cercherà di giungervi certe volte nel mondo reale, cert'altre in un mondo immaginario e sceglierà i suoi mezzi in conseguenza, ricorrendo nel primo caso alla prudenza, alla forza, alla frode, nel secondo alla continenza, alla giustizia, alla carità od al pellegrinaggio alla Mecca. Ma la sua aspirazione per questo non ha cangiato, e meno ancora essa medesima. Se la sua condotta ci pare di fatto molto differente in epoche differenti, il suo volere è rimasto del tutto lo stesso. *Non s'impara a volere, velle non discitur.*

Perchè i motivi agiscao non basta la loro presenza; bisogna per i più che siano riconosciuti: perocchè, secondo la giusta espressione degli Scolastici già da me ricordata, *la causa finale agisce non conforme alla sua presenza reale, ma conforme all'essenza riconosciuta.* Perchè, per esempio, presso un dato uomo si palesi il rapporto tra l'egoismo e la compassione, non basta che questi possegga ricchezze e che veda la miseria altrui; occorre inoltre che sappia come si può servirsi delle ricchezze non solo per sè stessi, ma anche per gli altri: nè basta ch'egli si accorga dei dolori altrui, deve oltre a ciò conoscere cosa sia dolore, e cosa sia godere. Forse non sapeva egli tutto questo alla prima occasione così bene come alla seconda; se poi in un caso simile si conduce differentemente, sarà solo perchè per la parte relativa alla conoscenza le circostanze in fondo sono diverse, benchè al primo aspetto sembrino identiche. — Nello stesso modo in cui l'ignoranza delle circostanze realmente esistenti toglie ad esse qualunque azione, così in cambio circostanze affatto immaginarie possono agire come la realtà, e ciò non soltanto nel caso d'una illusione unica, ma anche in maniera generale e continua. Quando, per esempio, si è pervenuti a convincere un uomo che ogni atto di beneficenza gli sarà pagato al centuplo nella vita futura, tale convinzione avrà per lui il valore e gli effetti d'una lettera di cambio perfettamente sicura e a lunga scadenza, e costui potrà allora

donare per egoismo, come prenderebbe invece per egoismo se avesse una convinzione differente. Ma lui stesso non ha cangiato: *velle non discitur*. Questa potente influenza della conoscenza sulla condotta, malgrado l'immutabilità della volontà, fa sì che il carattere non si sviluppi se non progressivamente e che i suoi varî atti non si manifestino che grado a grado. Perciò esso appare diverso ad ogni età della vita, ed una gioventù violenta, impetuosa può esser seguita da una virilità posata e calma. Si è specialmente il lato cattivo del carattere che il tempo farà spiccare con tinta sempre più forte ma pure qualche volta l'uomo giunge a frenare volontariamente passioni a cui si abbandonava in gioventù, e questo perchè ha imparato a conoscere i motivi contrarî. Ecco perchè in origine siamo del tutto innocenti, ciò che significa che nè a noi, nè agli altri, è nota la perversità della nostra natura essa non si palesa se non in virtù dei motivi i quali sono conosciuti soltanto col tempo. Noi finiamo a lungo andare col conoscere noi stessi, e ci vediamo ben differenti da quello che ci credevamo essere a priori; spesso ne siamo spaventati.

Il *pentimento* non nasce mai da ciò che è la volontà (perocchè sia impossibile), bensì da iò che è la conoscenza, la quale si modificò. Quanto v'ha di essenziale o di speciale in ciò che ho voluto devo volerlo ancora, perchè sono io stesso questa volontà che è sorta fuori del tempo e di qualsiasi cangiamento. Così non posso mai pentirmi di ciò che volli, ma bensì di ciò che feci, perocchè guidato da false nozioni feci altra cosa da quella che era conforme alla mia volontà. Rendersi conto di ciò, quando la conoscenza si è aggiustata, ecco il *pentimento*. E questo non è vero solamente in quanto riguarda l'esperienza della vita, la scelta dei mezzi e l'apprezzamento preciso dello scopo meglio adatto alla mia vera volontà; è anche vero dal lato puramente morale della condotta. Per esempio, posso aver agito più egoisticamente che non sia proprio del mio carattere perchè sono stato indotto in errore da un'idea esagerata sul bisogno in cui mi trovavo io stesso, oppure sull'astuzia, la falsità, la cattiveria altrui, od anche perchè procedetti in modo troppo precipitoso, ossia senza riflessione, lasciandomi determinare non da motivi nettamente riconosciuti in astratto, ma da motivi di semplice intuizione, dall'impressione del momento, dall'emozione che ne derivò e che fu così forte da togliermi in certa guisa l'uso della ragione; ma anche in questo caso il ritorno alla riflessione non è altro se non una conoscenza rettificata, apportatrice possibile del pentimento, il quale si annunzierà sempre per mezzo di sforzi diretti a riparare il passato quanto meglio sarà dato. Osserviamo tuttavia che, allo scopo d'ingannare noi medesimi, ci prepariamo talvolta precipitazioni apparenti, che in fondo sono atti secretamente premeditati. Perchè non v'ha persona che inganniamo ed aduliamo con sottili artifizî meglio di noi stessi. — Ma può succedere il contrario del caso citato: troppa confidenza

in altrui, o l'ignoranza sul valore relativo dei beni della vita, od anche qualche dogma astratto a cui ora non creda più, possono decidermi ad agire meno egoisticamente di quello chè non sia conforme al mio carattere, e prepararmi così un pentimento d'altro genere. Il pentimento dunque è sempre una conoscenza più precisa del rapporto tra l'azione e l'intenzione reale. — Nello stesso modo in cui la volontà, in quanto manifesta le sue idee soltanto nello spazio, ossia per semplice configurazione, incontra l'antagonismo della materia già sottomessa al potere d'altre idee, cioè delle forze naturali, che permettono di rado alla figura tendente a divenir visibile di prodursi perfettamente chiara e distinta, vale a dire in tutta la sua bellezza, così la volontà quando si manifesta solo nel tempo, ossia per mezzo di atti, trova un impedimento analogo nella conoscenza che le fornisce raramente dati ben precisi, ciò che fa l'azione non riesce a corrispondere interamente alla volontà, preparando così il pentimento. Lo ripeto dunque, il pentimento nasce sempre da una conoscenza rettificata, e giammai dal cangiamento impossibile della volontà. Il rimorso che produce un atto non è pentimento; è il dolore che fa provare la conoscenza di sè stesso presa in sè, vale a dire come volontà. Esso si fonda precisamente sulla convinzione acquistata che la volontà è rimasta sempre la stessa. Se la volontà fosse cangiata, se il rimorso non fosse che pentimento, questo annullerebbe sè stesso, perocchè il passato non potrebbe risvegliare angoscie nella coscienza giacchè sarebbe la manifestazione d'una volontà che non è più quella del pentito. In seguito tornerò con maggiori dettagli sul rimorso.

Quest'influenza che la conoscenza, nella sua qualità d'agente intermediario dei motivi, esercita, non sulla volontà, ma sulla manifestazione di essa per mezzo di atti, stabilisce anche la differenza principale tra la condotta dell'uomo e la condotta dell'animale, perocchè i loro modi di conoscenza differiscono considerevolmente l'uno dall'altro. L'animale infatti non ha che rappresentazioni intuitive; l'uomo, in virtù della ragione, possiede inoltre rappresentazioni astratte, nozioni. Benchè i motivi agiscano colla stessa necessità sull'animale e sull'uomo, nullameno quest'ultimo solo tiene il privilegio d'una perfetta *determinazione elettiva*, che fu spesso considerata come costituente la libertà della volontà nelle azioni, benchè altro non sia se non la possibilità d'un conflitto che deve seguire fino ad un risultato definitivo tra i molti motivi dei quali il più forte determina allora necessariamente la volizione. Ma a ciò bisogna che i motivi abbiano rivestito la forma di concetti, poichè non è che per l'intermediario di questi che una determinazione vera, vale a dire un apprezzamento di motivi di condotta opposti, diviene possibile. L'animale non ha scelta se non tra motivi presenti e visibili; la scelta dunque è ristretta alla sfera limitata della sua compressione attuale ed intuitiva. Perciò soltanto presso gli animali

la necessità con cui si effettua la determinazione della volontà per mezzo dei motivi, e che è eguale a quella dell'effetto per la causa, può manifestarsi visibilmente e direttamente; perocchè qui l'osservatore ha sotto gli occhi, d'una maniera immediata, i motivi nello stesso tempo che i loro effetti; invece presso l'uomo i motivi sono quasi sempre rappresentazioni astratte che lo spettatore ignora, e di più la necessità della loro azione si dissimula per lo stesso agente attivo dietro il loro conflitto. Infatti non è che in astratto, sotto forma di giudizî e di concatenamenti di conclusioni, che molte rappresentazioni possono coesistere nella coscienza e reagire poi le une contro le altre, libere da qualunque condizione di tempo, fino a che la più energica la vince sulle altre e determina la volontà. Ecco la perfetta *determinazione elettiva*, o facoltà di deliberare, che l'uomo possiede a preferenza dell'animale e che gli ha fatto attribuire un libero arbitrio perchè si ha supposto che il volere sia un semplice risultato d'operazioni intellettuali che non si fonda sopra alcuna impulsione istintiva, mentre in realtà i motivi non agiscono che sulla base ed a condizione d'un istinto ben determinato il quale presso l'uomo è un istinto individuale, con altre parole un carattere. Si troverà una esposizione più dettagliata di tale facoltà di deliberare e della differenza che essa stabilisce nella volizione consciente presso l'uomo e presso l'animale, nell'opera « *I due problemi fondamentali dell'etica* » (I ed., p. 35 e seg.; II ed., p. 34 e seg.); ad essa invito il lettore. Del resto tale facoltà di deliberazione presso l'uomo fa parte anche di quelle cose che rendono l'esistenza di lui infinitamente più dolorosa dell'esistenza dell'animale; perocchè in generale i nostri dolori più grandi non si trovino nel presente sotto forma di rappresentazioni intuitive e di sensazioni immediate, ma nella ragione sotto forma di nozioni astratte, di pensieri che ci torturano, ciò chè non possiede l'animale che vive soltanto nel presente e per conseguenza in uno stato di quiete noncurante che dobbiamo invidiargli.

Il fatto che presso l'uomo la facoltà di deliberazione dipende da quella d'astrazione e quindi anche la facoltà di giudicare da quella di concludere, sembra aver indotto Descartes e Spinoza ad identificare le decisioni della volontà colla facoltà d'affermare e di negare (giudizio): Descartes ne concludeva che si deve attribuire alla volontà, dotata secondo lui della libertà d'indifferenza, anche la colpa di qualunque errore teorico; Spinoza invece ne concludeva che i motivi determinano la volontà precisamente come i principî determinano di necessità il giudizio (1); ciò è esatto, e ci offre l'esempio d'una conclusione vera tratta da premesse false.

La divergenza che or ora abbiamo fatto spiccare tra l'animale e l'uomo in quanto al modo con cui i motivi agiscono su essi, esercita

(1) Cart. medit. 4. — Spin. Eth., V. II., prop. 48 e 49, ecc.

pure la più grande influenza sul loro essere in generale e costituisce l'elemento principale di quella differenza profonda e molto apparente che separa il loro genere d'esistenza. L'animale è sempre mosso da qualche rappresentazione intuitiva: l'uomo al contrario si sforza senza tregua di metter affatto da parte tale maniera di motivazione e di lasciarsi determinare soltanto da rappresentazioni astratte; così egli utilizza col maggior vantaggio il suo privilegio della ragione, si rende indipendente dal presente e, in luogo di scegliere il piacere fugace o di fuggire il dolore passeggero, riflette alle loro conseguenze. Nella maggior parte dei casi, salvo nelle azioni affatto insignificanti, ci determinano motivi, astratti, meditati, con le impressioni del momento. Qualunque privazione isolata quindi ci riesce abbastanza facile per il momento, ma ogni rinunzia ci è assai difficile; perocchè la prima non è legata che al presente fuggevole, mentre la seconda riguarda l'avvenire e serba con sè privazioni senza numero, delle quali è l'equivalente. Per conseguenza la causa dei nostri dolori o delle nostre gioie non risiede d'ordinario nella realtà presente, ma in pensieri astratti; son questi che ci divengono spesso così molesti da crearci tormenti a confronto di cui tutti i dolori degli animali sono insignificanti, poichè tali torture morali c'impediscono molte volte di avvertire il nostro dolor fisico e poichè sotto l'impero di estreme sofferenze intellettuali noi ce ne procuriamo di fisiche all'unico scopo di stornare la nostra attenzione da quelle in queste: perciò vediamo l'uomo in preda a qualche violento dolore morale, strapparsi i capelli, battersi il petto, graffiarsi la faccia, rotolarsi a terra, mezzi violenti per distrarsi da qualche pensiero divenuto insopportabile. Si è parimenti perchè le sofferenze morali, come più forti, ci rendono insensibili alle sofferenze fisiche, che il suicidio diviene così facile all'uomo disperato od a chi è straziato da una tristezza morbosa, quand'anche prima, allo stato di calma fisica o morale, il solo pensiero ne lo avrebbe fatto indietreggiare. Medesimamente gli affanni o le passioni, che sono pure movimenti del pensiero, logorano più spesso e più profondamente il corpo che non i mali fisici. Con ragione dunque disse Epitteto: « *Non le cose per sè stesse turbano gli uomini, ma i decreti delle cose* » (V) e Seneca: « *Si danno molte cose le quali piuttosto chè opprimerci, ci spaventano, e più spesso siamo angustiati dall'idea anzichè dalla realtà* » (Ep. 5.) Eulenspiegel (1), che rideva nella salita e piangeva nella discesa, si faceva beffe così, molto ingegnosamente, della natura umana. Ma v'ha di meglio: il fanciullo che si è fatto male spesso non grida e non si lamenta pel dolore se non quando lo si compiange; dunque si è il pensiero risvegliato in lui

(1) E' questo uno dei libri antichi più popolari in Germania, raccolta d'aneddoti, satire, scherzi, d'espiegleries finalmente, per usare la vera parola. Fu composto dopo la morte di Eulenspiegel, divenuto già tipo leggendario del buffone spiritoso, maligno e di buon senso. (Nota del Tradut.).

che lo fa piangere. Tali sono le immense sofferenze nella maniera d'agire e di vivere che derivano dalla diversità tra il modo di conoscenza dell'uomo e quello dell'animale. Di più la manifestazione del carattere individuale ben netto e deciso che distingue l'uomo dall'animale, possessore quasi soltanto del carattere della specie, ha egualmente per condizione questa scelta tra diversi motivi, scelta resa possibile dalle nozioni astratte. Perocchè non è se non quando vi fu scelta preliminare che le risoluzioni, le quali differiscono presso i differenti individui, saranno la marca del carattere individuale, variabile sempre con ogni uomo: invece presso l'animale l'atto non ha per condizione che l'esistenza o la non esistenza d'un'impressione, supposto, bene inteso, che questa costituisca in generale un motivo per la specie. Finalmente nell'uomo a' suoi stessi occhi come agli occhi altrui, soltanto la risoluzione è il segno autentico del suo carattere, non il semplice desiderio. E la risoluzione non diviene certa, a' suoi occhi e agli occhi altrui, se non per mezzo dell'azione. Il desiderio è semplicemente la conseguenza necessaria dell'impressione attuale, sia che questa derivi da eccitazione esterna, sia che derivi da disposizione interna transitoria; esso è tanto necessario direttamente e tanto inconsiderato quanto l'azione dell'animale, ed, affatto come questa, esprime solo il carattere specifico, non l'individuale; voglio dire che manifesta ciò che sarebbe capace di fare l'uomo in generale, non l'individuo che desidera. — Siccome l'azione, in quanto umana, richiede sempre una certa premeditazione; siccome inoltre l'uomo è ordinario padrone della sua ragione, vale a dire riflette, o, in altri termini, si decide in virtù di motivi astratti e meditati, ne segue che non v'ha se non l'atto eseguito che esprima la massima intelligibile della sua condotta, che sia il risultato della sua volontà la più intima: l'azione compare come una delle lettere della parola che disegna il suo carattere empirico, il quale non è altro che la manifestazione nel tempo del suo carattere intelligibile. Perciò quando lo spirito non è malato gli atti soltanto, non i desiderî od i pensieri, pesano sulla coscienza. Perocchè essi presentano a' nostri occhi lo specchio della nostra volontà. In quanto a quelle azioni di cui abbiamo parlato più indietro, commesse senza riflessione alcuna nell'impeto cieco di qualche passione, esse sono qualche cosa d'intermediario tra il semplice desiderio e la risoluzione: per questo un pentimento sincero, un pentimento che si manifesta con fatti, può cancellarli, come atto mancato, dall'immagine della nostra volontà, ossia della nostra esistenza. — Faccio notare, di passata e a titolo di curioso confronto, che il rapporto tra il desiderio e l'azione ha un'analogia affatto accidentale, ma perperfetta, col rapporto che esiste tra la distribuzione e la comunicazione elettrica.

Come conseguenza dell'insieme di tali considerazioni sulla libertà della volontà e su ciò che vi ha attinenza, troviamo che la volontà,

quantunque libera, onnipossente anzi, presa in sè e al di fuori della sua manifestazione, è determinata allorquando la si osserva in quei fenomeni individuali che rischiara la conoscenza, negli uomini quindi e negli animali, per mezzo di motivi contro i quali ciascun carattere speciale reagisce regolarmente e necessariamente, e sempre nello stesso modo. Noi vediamo che l'uomo, dotato inoltre d'una conoscenza astratta o di ragione, ha sull'animale il vantaggio di possedere la facoltà di determinazione elettiva; ma questa facoltà stessa fa di lui un campo di battaglia per il conflitto dei motivi senza sottrarlo tuttavia al loro dominio; essa è in verità la condizione che sola rende possibile un manifestarsi completo del carattere individuale, ma non si deve considerarla come costituente il libero arbitrio per l'individuo, ossia come una volontà liberata dalla legge di causalità, perocchè la necessità della causalità si applica all'uomo come a qualunque altro fenomeno. Fin qui e non più lungi si estende la differenza che la ragione, o conoscenza astratta, crea tra la volizione umana e la volizione dell'animale. Tuttavia si dà un fenomeno della volontà ben differente, impossibile nell'animale, che può prodursi presso l'uomo, allorquando, rigettando l'insieme della conoscenza delle cose particolari, ciò che è il modo di conoscere retto dal principio di ragione, ed elevandosi alla conoscenza delle Idee, la sua intelligenza penetra il principio d'individuazione: giunta qui, diviene possibile una manifestazione reale di vera libertà della volontà, per mezzo di cui il fenomeno si mette in una certa contraddizione designata colla parola *annegazione di sè* e che può per ultimo arrivare perfino all'annientamento dell'essenza medesima del fenomeno: tale manifestazione particolare, e sola diretta, d'un libero arbitrio producentesi eziandio nel fenomeno non può essere per anco esposta qui in modo da venir compresa bene: ne faremo l'oggetto finale delle nostre considerazioni.

Ma siccome quanto esponemmo fin qui ci ha chiaramente dimostrata l'immutabilità del carattere empirico, che non è se non lo sviluppo del carattere intelleggibile extra-temporale, e così pure la necessità con cui dal suo incontro coi motivi derivano le nostre azioni, bisogna ora prima d'ogni altra cosa scartare una conclusione che se ne potrebbe facilmente trarre a profitto delle inclinazioni cattive. Infatti poichè il nostro carattere è lo sviluppo nel tempo di un atto volontario il quale, esistendo fuori del tempo, è indivisibile ed invariabile: con altre parole, poichè è lo sviluppo del carattere intelliggibile, per mezzo di cui tutto ciò che v'ha di essenziale nella nostra esistenza, ossia il suo contenuto morale, è determinato in modo invariabile e deve conseguentemente esprimersi nel suo fenomeno, costituito dal carattere empirico, mentre quanto v'ha di non essenziale in tale fenomeno, la forma esterna della nostra esistenza, dipende dall'aspetto sotto cui si presentano i motivi, — si potrebbe conchiudere che sarebbe pena perduta

l'affaticarsi a correggere il proprio carattere od a resistere al potere delle male inclinazioni e che il miglior partito da prendere sarebbe di rassegnarsi a ciò che non si può cangiare e di cedere subito a qualunque tendenza anche se cattiva. — Ma di tale questione succede come della teoria della fatalità e della conseguenza che se ne trae, chiamata αργος λογος e ai nostri giorni *fatalismo orientale*: Cicerone nel suo libro *De fato* (cap. 12 e 13) presenta la buona confutazione che, a quanto si dice, ne ha dato Crisippo.

Diffatti, quantunque ogni cosa possa esser considerata come irrevocabilmente stabilita prima dalla sorte, essa non lo è tuttavia che in virtù del concatenamento delle cause. In nessun caso non può dunque esser stato stabilito che un effetto nasca senza una causa. L'avvenimento non è premeditato puramente e semplicemente, ma come risultato di cause anteriori: la sorte non decide il risultato soltanto, ma anche le circostanze da cui dipende. per conseguenza se i mezzi non si produrranno, evidentemente non si produrrà neanche il risultato; le due eventualità sono sottomesse alla decisione della sorte, ma noi non lo sappiamo se non posteriormente.

Come si è per virtù della sorte, vale a dire del concatenamento senza fine delle cause, che succede qualunque avvenimento, così le nostre azioni si compiono sempre conformemente al nostro carattere intelligibile: ma nello stesso modo in cui non conosciamo prima il destino, egualmente non possiamo conoscere *a priori il carattere;* solo *a posteriori,* per esperienza, impariamo a conoscere noi stessi e gli altri. Se il nostro carattere intelligibile è fatto in modo che non possiamo prendere una buona risoluzione se non dopo lunga lotta contro qualche cattiva tendenza, occorre che una tal lotta la preceda e noi dobbiamo attenderne l'esito. Le riflessioni sull'invariabilità del carattere, sulla sorgente unica da cui emanano tutte le nostre azioni, non devono portarci a presagire in favore dell'una o dell'altra parte sulla decisione a cui condurrà il carattere: si è dalla risoluzione che ne deriverà che conosceremo di qual natura siamo composti e potremo contemplarci nello specchio delle nostre azioni. Questo ci spiega la soddisfazione o l'angoscia dell'animo con cui ritorniamo colla mente verso il corso passato della nostra vita: tali sentimenti non nascono perchè gli atti del passato sussistino ancora: essi scorsero, sono stati e non sono più; ciò che dà loro a' nostri occhi una sì alta importanza si è il loro significato, si è che sono l'immagine del carattere, lo specchio della volontà sul quale non possiamo gettare lo sguardo senza vedervi il nostro *io* più intimo, senza riconoscervi la sostanza della nostra volontà. Siccome anticipatamente non conosciamo nulla di tutto ciò, siccome non lo apprendiamo che più tardi, ci tocca lavorare o lottare durante la nostra esistenza nel tempo affinchè il quadro che risulterà dai nostri atti sia di natura tale da riconfortarci, anzichè inquietarci. In quanto al si-

gnificato di questa quiete o di questa ansietà dell'animo, noi la studieremo più avanti, come l'ho già detto. Ma in cambio ecco il luogo di esporre la considerazione seguente che posso presentare isolata.

A lato del carattere intelligibile e del carattere empirico ve n'ha un terzo, differente dai due, di cui ci è d'uopo trattare qui; è desso il *carattere acquisito*, che si ottiene soltanto nel corso della vita, per mezzo delle relazioni col mondo; è quello di cui s'intende parlare quando vi si loda d'aver carattere, o quando vi si biasima di mancarne. — Invero si potrebbe credere che, dal momento che il carattere empirico, fenomeno del carattere intelligibile, è invariabile e conseguente con sè stesso come qualunque fenomeno naturale, anche l'uomo debba parer sempre simile a sè medesimo e restar conseguente, e che non abbia bisogno, coll'esperienza e colla meditazione, di crearsi artificialmente un nuovo carattere. Ma così non è, e quantunque si resti costantemente gli stessi, non sempre si arriva a comprendere sè medesimi; spesso anzi ci disconosciamo fino a che non abbiamo acquistato un certo grado della vera conoscenza di noi stessi. Il carattere empirico, semplice istinto naturale, è in sè sprovvisto di ragione: le sue manifestazioni sono inoltre impedite dalla ragione e ciò tanto più quanto l'uomo è meglio dotato di riflessione e di forza intellettuale. Perocchè le sue facoltà gli presentino senza tregua ciò che appartenga all'*uomo in generale* come carattere della specie e ciò che gli è possibile come volere e come agire. Questo aggrava per lui la difficoltà di riconoscere quanto fra di tutto ciò, in virtù della sua individualità, vuole e può esclusivamente. Egli trova in sè disposizioni per tutte le aspirazioni e per tutte le forze così diverse proprie all'umanità; ma senza l'aiuto dell'esperienza non può conoscere chiaramente il grado d'energia che esse hanno nella sua individualità: e quantunque si affidi solo alle impulsioni che sono conformi al suo carattere, sente tuttavia, particolarmente in certi momenti ed in certe disposizioni, una tendenza che lo porta verso impulsioni opposte, inconciliabili colle altre, ch'ei deve soffocare interamente se vuole abbandonarsi senza ostacolo alle prime. Perocchè, come il nostro cammino materiale sulla terra non è una superficie ma una linea, così nella vita quando vogliamo impadronirci d'una cosa e conservarla, occorre che ci rassegniamo ad abbandonarne una folla a dritta e a manca. Non sapervisi risolvere, tendere, come i fanciulli alla fiera, la mano verso tutto quanto ci tenta al passaggio, è una condotta assurda, è un voler cangiare in una superficie la linea della nostra vita: noi allora corriamo a zig-zag, erriamo qua e là come fuochi fatui e finiamo col non arrivare a nulla. — Tentiamo un altro paragone: secondo la teoria del diritto in Hobbes ogni uomo in origine ha un diritto su tutte le cose, ma questo diritto non è esclusivo; perchè divenga tale su certe cose bisogna che l'uomo rinunzi alle sue pretese sul resto ed in cambio gli altri fanno lo stesso riguardo a quello

che fu scelto da lui; così succede nella vita, in cui non possiamo seguire seriamente e con speranza di successo una aspirazione determinata qualunque, sia pure il piacere, la gloria, la ricchezza, la scienza, l'arte o la virtù, se non alla condizione di rinunciare ad ogni altra pretesa, di desistere a tutto quanto è estraneo allo scopo dei nostri sforzi. Ecco perchè il semplice volere e potere non bastano per sè stessi; l'uomo deve anche *sapere* ciò che vuole e *sapere* ciò di cui è capace: allora solo può far prova di carattere, allora solo farà convenientemente quanto intraprende.

Prima di esser arrivato a questo punto, ad onta della coerenza naturale del carattere empirico, egli sarà sprovvisto di carattere, e quantunque, in somma, debba restar fedele a sè stesso e seguire la sua via, sarà trascinato dal suo demone; in tal modo non descriverà una linea perfettamente dritta, ma serpeggiante, ineguale; vacillerà, devierà, ritornerà sui suoi passi, si preparerà pentimenti, dispiaceri: tutto ciò perchè vede, nelle grandi come nelle piccole cose, quanto è in potere ed alla portata dell'uomo in generale, senza distinguere, in mezzo a tale confusione, quello che è conforme alla sua natura, quello che può intraprendere e così pure quello che gli può dar piacere. Egli porterà invidia alla gente per posizioni e condizioni che convengono al caratte di essa e non al suo, che lo renderebbero infelice, che forse gli farebbe insopportabile l'esistenza. Come il pesce non vive bene che nell'acqua, l'uccello nell'aria, la talpa sotto la terra, così l'uomo non si sente a suo agio se non nell'ambiente che gli è appropriato; l'aria delle corti per esempio non è respirabile a tutti. Per non saper ciò abbastanza, più di qualcheduno tenterà sforzi infruttuosi; farà nei dettagli violenza al proprio carattere e tuttavia dovrà cedergli nell'insieme: ciò che acquisterà così, penosamente ed in modo contrario alla sua natura, non gli darà piacere; ciò che imparerà in tali condizioni resterà lettera morta: anche sul terreno morale un'azione troppo nobile per il suo carattere, un'azione che non partirà da una impulsione spontanea, ma bensì da qualche concetto o da qualche dogma, perderà qualunque merito, anche agli occhi stessi di lui, per il pentimento egoista da cui sarà seguita. *Velle non discitur*. Circa gli altri, fino a che l'esperienza non ci ha convinti dell'inflessibilità del carattere, c'immaginiamo ingenuamente di poter, con saggi consigli, con preghiere ed istanze, col nostro esempio e colla nostra generosità, ridurli a correggersi delle loro male abitudini, a cangiar condotta, a modificare il loro sentimento, forse anche a sviluppare le loro facoltà: la nostra situazione verso noi stessi è precisamente eguale. Si è l'esperienza che deve insegnarci ciò che vogliamo e ciò che possiamo: prima di essa noi lo ignoriamo, siamo, come si dice, senza carattere e il più delle volte ci costringono a rimetterci sulla nostra via le aspre scosse del mondo esterno. — Quando alla fin fine siamo giunti a saper tutto questo, noi, come dice la gente, possediamo del ca-

rattere, il *carattere acquisito*. Il quale non è altro se non la conoscenza più perfetta possibile della nostra propria individualità; la conoscenza astratta, dunque chiara, delle qualità immutabili del nostro carattere empirico e così pure del grado e della direzione del nostro potere intellettuale e fisico: per conseguenza dell'insieme delle forze e delle fiacchezze della nosra personalità. Questa parte personale immutabile in sè, che finora noi avevamo preso a sostenere in modo sregolato, potremo adesso disimpegnare con riflessione e metodo, colmando, sulla guida di nozioni fisse, le lacune che fantasticherie e debolezze vi cagionano. La nostra condotta, già tracciata dalla natura individuale, si basa ormai su principî chiari sempre, presenti sempre alla coscienza, ai quali ci conformiamo con tanta sicurezza come se recitassimo una lezione imparata, senza mai lasciarci traviare dell'influenza passeggiera dell'umore o dall'impressione del momento, senza lasciarci arrestare dall'amarezza o dalla dolcezza di qualche singolo dettaglio incontrato per strada, senza esitazioni, senza incertezze, senza incoerenze. Non siamo più di quei novizî che devono attendere, provare, andar tentoni prima di sapere ciò che vogliono e ciò che possono: noi lo sappiamo già una volta per tutte· quando ci troviamo in presenza d'una scelta, non abbiamo più che da applicare precetti generali ad un caso particolare ed arriveremo subito ad una decisione. Conosciamo la nostra volontà generale e non ci lasciamo più indurre da una disposizione di umore, o da una circostanza esterna, a volere nel dettaglio ciò che le è contrario nell'insieme. Sappiamo pure il grado e la natura della nostra forza e della nostra fiacchezza, e così ci risparmiamo molti mali. Perocchè non esiste, a dir vero, piacere se non nell'impiego e nel sentimento delle nostre forze e non vi sia peggior dolore dell'accorgersi della propria debolezza quando si ha bisogno d'esser forti. Per conseguenza dopo aver conosciuto quali sieno i nostri lati forti e quelli deboli, svilupperemo le nostre disposizioni naturali più spiccate, le applicheremo, le utilizzeremo in tutti i modi e ci porteremo sempre verso la direzione in cui esse sono utili e necessarie; eviteremo assolutamente, dovesse pur costarci una vittoria su noi stessi, tutto ciò che è al di fuori delle nostre facoltà native e ci guarderemo bene dall'intraprender cose nelle quali, checchè fossimo per fare, siamo certi di fallire. Solo colui che giungerà a questo punto sarà sempre, interamente e con piena coscienza, l'uomo che è; il suo *io* non lo tradirà mai, perchè egli sa sempre ciò che se ne può aspettare. Quest'uomo proverà spesso la soddisfazione di sentirsi forte; di rado avrà il dolore d'esser richiamato al sentimento delle sue debolezze, ciò che è una umiliazione che cagiona forse le più vive angoscie dello spirito; si è tale umiliazione che fa che si sopporti più facilmente la certezza d'una disgrazia che la certezza dell'inettitudine. Quando noi possediamo così la ferma coscienza della nostra forza e della nostra pochezza non tenteremo mai di sfoggiare qualità che non possediamo,

non giocheremo con moneta falsa, perocchè qualunque trufferia di tal genere finisca sempre col mancare allo scopo. L'uomo tutto intero non essendo che il fenomeno della sua volontà, non può darsi davvero assurdità maggiore del voler essere, con animo deliberato, altra cosa da quello che si è: si tratta d'una contraddizione diretta della volontà con sè stessa. Imitare le qualità o le particolarità altrui reca molto più vergogna del portare il vestito d'un altro: costituisce la dichiarazione che non si ha un valore da per sè stessi.

Conoscere le proprie tendenze e le proprie facoltà di qualunque specie esse siano, e così pure i limiti che esse non possono sorpassare, ecco in tale riguardo la via più sicura per arrivare alla più grande soddisfazione possibile di sè medesimi. Perocchè di ciò che avviene in noi è lo stesso come degli avvenimenti esterni, vale a dire che non v'ha consolazione più efficace della perfetta certezza d'una necessità inflessibile. Una disgrazia che ci colpisce non ci tormenta quanto il pensiero delle circostanze per mezzo delle quali essa avrebbe potuto essere stornata; nessuna cosa quindi contribuisce a calmarci meglio del considerare tutti gli avvenimenti dal punto di vista della necessità, ossia come stromenti d'un destino sovrano, e la sventura presente come conseguenza inevitabile d'un concorso di circostanze interne ed esterne: da ciò il fatalismo. Per questo noi, a dir vero, non piangiamo e non strilliamo se non fino a che speriamo agire con ciò sugli altri, o quando vogliamo eccitare noi stessi a sforzi supremi. Ma, fanciulli od uomini, sappiamo assai bene rassegnarci non appena ci appare chiaramente che nessuna cosa potrebbe cangiare ciò che è successo.

Nei petti l'animo è domato dalla necessità

Noi somigliamo agli elefanti prigionieri che si dibattono con rabbia per alcuni giorni, ma che poi quando hanno riconosciuto l'inutilità del loro furore, accettano subito tranquillamente il giogo, addomesticati per sempre. Facciamo come il re Davide, il quale, fino a tanto che il figlio respirava non cessava d'implorare Jehovah e di mostrarsi disperato, e non vi pensò più quando il figlio fu morto. Per la stessa ragione tanta gente sopporta con indifferenza una infinità di malanni, p. e., deformità, miseria, bassa condizione, bruttezza, alloggio schifoso; essi non ne soffrono più che per le piaghe cicatrizzate, unicamente perchè sanno che una necessità interna od esterna non permette di cangiarvi nulla, mentre i più fortunati non comprendono come si possa reggere di fronte a tanti mali. Come per la necessità esterna, nessuna cosa riconcilia con una necessità interna meglio del riconoscerla ben nettamente. Quando abbiamo appreso una volta per tutte a riconoscere perfettamente le nostre buone o cattive qualità, le nostre forze e le nostre debolezze, quando abbiamo ordinata la nostra vita in rapporto ad esse e preso il nostro partito su ciò che ci riesce inaccessabile, allora sfuggiamo di sicuro, per quanto lo permette la nostra propria individualità, al più a-

maro dei dolori, allo scontento di noi stessi, conseguenza inevitabile dell'ignoranza o della falsa opinione del nostro *io*, e della presunzione che ne risulta. I seguenti versi di Ovidio si applicano meravigliosamente bene a questo capitolo amaro della conoscenza di sè: li raccomandiamo:

Optimus ille animi vindex laedentia pectus
Vincula qui rupit, dedoluitque semel.

(Fu grande liberatore dell'animo colui che ruppe i vincoli opprimenti il petto e si dolse una sol volta.)

Ecco quanto sul *carattere acquisto;* più che nell'etica propriamente detta, esso ha importanza nella vita sociale, ma la trattazione di tale soggetto trova posto a lato dell'argomento sul carattere intelligibile e sul carattere empirico perchè il *carattere acquisito* vi forma una terza specie: noi abbiamo dovuto studiare i due primi con qualche dettaglio per arrivare a comprendere chiaramente come la volontà si trovi soggetta in tutti i suoi fenomeni alla necessità, mentre per sè stessa è libera, anzi onnipotente.

Aspirazione senza scopo finale in tutti i fenomeni; vivere è soffrire

Questa libertà, questa onnipotenza, di cui l'insieme del mondo visibile è il fenomeno, la manifestazione, l'immagine, sviluppantesi progressivamente secondo le leggi che comporta il modo della conoscenza, può manifestarsi una seconda volta, e ciò nel suo fenomeno più perfetto, in quel fenomeno in cui è sorta la coscienza completamente adeguata della sua essenza; tale nuova manifestazione può compiersi in due maniere: o, giunta al sommo della conoscenza e della coscienza di sè, la volontà può volere la stessa cosa che voleva cieca ed inconscia, ed in questo caso la conoscenza, particolare o generale, resta sempre per essa un *motivo;* oppure inversamente la conoscenza diviene un *quietivo* che fa tacere ed annulla qualunque volere. Ecco l'affermazione o la negazione del voler-vivere di cui abbiamo parlato più addietro in modo generale: dal punto di vista dell'esistenza dell'individuo non si tratta d'una manifestazione particolare della volontà, bensì d'una manifestazione generale; dessa non arresta, nè modifica lo sviluppo del carattere e non si esprime con atti singoli, ma traduce d'una maniera viva, per mezzo dell'accentuazione sempre più pronunciata od al contrario per mezzo della modificazione di qualunque condotta seguita fino a quel momento, la massima liberamente adottata dalla volontà, ormai divenuta cosciente. — Le considerazioni presentatesi fin qui incidentalmente sulla necessità e sul carattere, hanno già un po' facilitata ed iniziata l'esposizione più comprensibile di tutta questa materia; ma tale esposizione diverrà anche più chiara dopo che, differendola ancora una volta, avremo ripreso anzitutto il nostro studio sulla vita stessa, perocchè la grande questione consiste proprio nel volere o nel non voler vivere: condurremo lo studio in modo da tentar di conoscere in generale cio che guadagni, affermandosi, la volontà, questa essenza intima della vita universale; in quel modo ed in qual misura tale affermazione la soddisfi, se tuttavia può soddisfarla; in breve esamineremo quale possa essere la sua condizione generale ed essenziale in questo mondo che le appartiene sotto tutti i riguardi.

Anzitutto domando al lettore di ricordarsi la riflessione presenta-

ta alla fine del secondo libro quando cercavamo quale scopo la volontà abbia in vista; in luogo d'una risposta io ho fatto vedere che la volontà, a tutti i gradi del suo fenomeno, dai più bassi ai più alti, non ha assolutamente alcun scopo finale, che aspira sempre, perchè sua unica essenza si è un'aspirazione perpetua che nessun scopo raggiunto vale ad esaurire, che per conseguenza non può aver soddisfazione finale, e che gli ostacoli possono soltanto sospendere, ma che in sè essa si persegue all'infinito. L'abbiamo già constatato per il più semplice dei fenomeni naturali, per la gravità, la quale non cesserebbe di funzionare e di tendere verso un punto centrale senza estensione, quand'anche tutto l'universo fosse condensato in una massa unica e quantunque essa medesima con tutta la materia si annientasse se raggiungesse questo punto. Lo vediamo egualmente in tutti gli altri fenomeni semplici della natura; ciò che è solido tende, sia per fusione, sia per dissoluzione, allo stato liquido in cui soltanto le sue qualità chimiche acquistano libertà d'azione: la rigidezza è uno stato di prigionia mantenuto dal freddo. La materia allo stato liquido aspira alla evaporizzazione, a cui giunge non appena può sottrarsi alla pressione. Non v'ha corpo senza affinità, vale a dire senza aspirazione, o, come si esprimerebbe Jacopo Böhme, senza passioni e senza appetiti. L'elettricità propaga all'infinito il suo antagonismo con sè stessa, benchè la massa terrestre ne assorba di continuo l'effetto. Il galvanismo, per tutto il tempo in cui funziona la pila, è parimenti un atto senza scopo e ripetuto senza tregua, di discordia e di riconciliazione con sè medesimo. Anche la vita della pianta è una aspirazione continua a germogliare attraverso forme gradualmente progressive fino al momento in cui il punto finale, il frutto, ritorna punto iniziale. E tutto questo si ripete all'infinito senza mai uno scopo, senza mai una soddisfazione finale, senza mai un istante di riposo. Nel medesimo tempo possiamo richiamarci in mente ciò che ho esposto nel libro secondo e precisamente che dappertutto le varie forze naturali e le forme organiche si contendono la materia nella quale vogliono manifestarsi perciocchè ciascuna di esse non possieda che quello che toglie alle altre, durando così in perpetuo una lotta di vita e di morte; proprio da sì fatta lotta nasce la resistenza per la quale questa aspirazione, questa essenza intima d'ogni cosa ,è dovunque intralciata od agisce inutilmente senza poter tuttavia modificare la sua natura, persistendo in mezzo a mille tormenti fino a che tale fenomeno perisca ed altri prendano avidamente il posto e la materia di esso.

Da molto tempo abbiamo imparato che questa aspirazione, la sostanza e l' « *in sè* » di ogni cosa, è identica con ciò che in noi, dove essa si manifesta più distintamente ed alla luce della coscienza più perfetta, chiamasi *volontà*. Quando un ostacolo viene a sorgere tra essa ed il suo scopo del momento noi chiamiamo tale ostacolo *patimento;* il buon successo di essa invece è ciò che diciamo *soddisfazione*, benes-

sere, felicità. Possiamo applicare questi medesimi nomi ai fenomeni del mondo, incosciente, più deboli in quanto al grado, ma identici in quanto alla natura. Allora li vediamo anch'essi in preda al dolore e senza stabile felicità. Perciocchè ogni aspirazione nasce da un bisogno, da una scontentezza del proprio stato; c'è dunque patimento fino a che essa non sia soddisfatta, ma non v'ha affatto soddisfazione durevole: essa non è se non il punto di partenza d'una nuova aspirazione, sempre impedita in ogni maniera, sempre lottante, quindi sempre causa di dolore: per essa giammai uno scopo finale, perciò giammai limite nè termine del soffrire.

Ma quello che non possiamo scoprire nella natura inconsciente se non per mezzo dell'osservazione più penetrante ed a grande fatica, ci si mostra distintamente nella natura cosciente, nella vita animale, di cui il continuo patire è facile a dimostrarsi. Però, senza ritardarci su tale scalino intermediario, noi vogliamo giungere subito a quello in cui, rischiarato dalla conoscenza più luminosa, tutto si mostra ben nettamente, ossia alla vita umana. Perciocchè a misura che il fenomeno della volontà diventa più perfetto anche il soffrire si fa sempre più manifesto. Nella pianta non v'ha per anche sensibilità, quindi nessun dolore: gli animali inferiori, infusorî e radiati, non posseggono certo che un grado minimo di patimento: medesimamente negli insetti la facoltà di sentire e di soffrire è assai limitata: si è col sistema nervoso perfetto dei vertebrali che essa giunge ad un grado elevatissimo e tanto più elevato quanto l'intelligenza è meglio sviluppata. A misusa che la conoscenza diviene più chiara e che la coscienza aumenta, cresce il soffrire arrivando al grado supremo nell'uomo; qui anzi è desso tanto più violento in quanto l'uomo è dotato d'una conoscenza più lucida, d'una intelligenza più alta: colui nel quale sta il genio è sempre quegli che soffre maggiormente. In questo significato, vale a dire come conoscenza in generale e non come semplice sapere astratto, intendo e cito la sentenza dell'Ecclesiaste: « *Qui auget scientiam, auget et dolorem* » (*Chi accresce la scienza, accresce anche il dolore*). — Tischbein, davvero pittore filosofo o filosofo pittore, ha mirabilmente espresso in un disegno, con rappresentazione parlante e meravigliosa, questo rapporto esatto tra il grado della coscienza e il grado del soffrire. La metà superiore del disegno mostra alcune donne a cui furono rubati i figliuoli e che in varî gruppi ed in differenti atteggiamenti, esprimono tutti i gradi del dolore, dell'angoscia, della disperazione materna; la parte inferiore rappresenta, ammassate e disposte nello stesso modo, delle pecore alle quali si è tolto i loro agnelli: ogni testa, ogni movenza umana dell'alto del foglio ha il suo riscontro e la sua analogia negli animali a basso, lasciando così scorgere chiaramente il rapporto tra il dolore possibile ad una coscienza ottusa come quella di una bestia e l'angoscia violenta di cui rende capace la lucidità della conoscenza, la chiarezza della coscienza.

Per questo anzi esamineremo quale sia, *nell'esistenza umana*, il destino proprio ed essenziale della volontà. Ciascheduno potrà ritrovare l'analogo, espresso a differenti gradi ma più debolmente, nella vita dell'animale e convincersi anche per mezzo dei patimenti, delle bestie che, in essenza, *Vivere è Soffrire*.

Essenza della vita è il dolore; continuità del dolore; il desiderio è incessante.

La volontà, a qualunque dei suoi gradi d'oggettivazione rischiarati dalla conoscenza, apparisce a sè stessa come individuo. Lanciato nell'infinità dello spazio e del tempo, l'individuo umano, quantità finita, quindi impercettibilmente piccola al confronto delle altre due, non possiede, vista la loro immensità, un'esistenza le cui condizioni sieno assolute; per essa il « *quando* » e il « *dove* » sono relativi, perciocchè la sua durata e la sua situazione sono parti finite di un tutto infinito ed illimitato. — La sua esistenza propriamente detta non è che nel presente; questo fugge liberamente verso il passato, e tale fuga è un cammino incessante verso la distruzione, un morire perpetuo: fatta astrazione dalle conseguenze possibili per il presente, e così pure dalla testimonianza che porta sulla natura della volontà di cui è l'impronta, la sua vita passata è chiusa definitivamente; essa non esiste più, e ragionevolmente dovrebbe essere indifferente per l'uomo che essa fosse stata riempita da tormenti o da gioie. Ma tra le sue mani il presente diviene ad ogni momento il passato; l'avvenire è del tutto incerto e sempre di breve durata. Per conseguenza, anche non considerandola che nella forma, la sua vita è un riversamento costante del presente nel passato svanito, una morte continua. Se la consideriamo ora sotto il rapporto fisico, riesce chiaro che nello stesso modo in cui il cammino non è in realtà se non una successione di cadute evitate, così la nostra vita corporale non è se non una morte incessantemente impedita, una distruzione del nostro corpo sempre ritardata; infine l'attività del nostro spirito non è egualmente se non uno sforzo costante per bandire la noia. Ogni soffio della nostra respirazione caccia la morte che ci assale; noi lottiamo ancora ad intervalli più larghi qualunque volta prendiamo cibo, dormiamo, ci riscaldiamo, ecc. Ma la morte è destinata in ultimo a vincere: perciocchè siamo divenuti suo retaggio per il fatto stesso di esser nati, ed essa non fa che giuocare un po' colla sua preda prima di divorarla. Fin là noi manteniamo con ogni cura la nostra vita per farla durare quanto più a lungo è possibile, come si gonfia una bolla di sapone più grandemente e più lungamente che si può, sebbene si sia certi che essa è sempre per scoppiare.

Se già per la natura non intelligente abbiamo riconosciuto che la sua essenza è un'aspirazione costante senza scopo, nè tregua, constatiamo molto più chiaramente la stessa cosa nell'animale e nell'uomo.

Volere ed aspirare, ecco tutta la loro essenza, strettamente eguale ad una sete che nulla può estinguere. Ma la base di qualunque volere si è una mancanza, si è l'indigenza, vale a dire il dolore; per la sua origine e per la sua essenza il volere è dunque destinato a soffrire. In difetto di oggetti da desiderare, quando per una troppo facile soddisfazione essi gli sono subito tolti, un vuoto spaventevole, la noia, lo invade, con altre parole il suo essere e la sua esistenza gli divengono un peso insopportabile. La vita dunque oscilla come un pendolo tra il dolore e la noia, che sono infatti gli elementi che la costituiscono. Si dovette esprimere questo fatto in una maniera abbastanza strana: dopo aver collocato nell'inferno tutti i dolori e tutti i supplizî, l'uomo non trovò nulla che restasse da mettere nel cielo, fuori della noia.

Tali sforzi continui che formano l'essenza di qualunque fenomeno della volontà quando essa giunge ai gradi più elevati della sua oggettivazione, trovano la loro ragione di essere, più importante e più generale, nella circostanza che quivi la volontà si mostra a sè stessa sotto la forma di corpo vivente che le ordina imperiosamente di nutrirlo: ciò che dà tanta forza a tale ordine si è che il corpo non è altro se non il voler-vivere oggettivato. L'uomo, essendo l'oggettivazione la più perfetta di questa volontà di vivere, è dunque nel tempo stesso il più bisognoso di tutti gli esseri; egli non è da parte a parte che volizione e necessità concrete, si può dire anzi una concrezione di mille bisogni. Con tutto ciò si trova sulla terra abbandonato a sè stesso, incerto di ogni cosa salvo della sua miseria e dei suoi bisogni: questo fa che d'ordinario tutta la sua vita è occupata dalle cure che reclama il mantenimento d'una esistenza sottomessa ad esigenze così pesanti ed ogni giorno rinascenti. A tali esigenze si unisce poi immediatamente quella della propagazione della specie. Nello stesso tempo pericoli d'ogni genere lo attorniano d'ogni parte, e gli occorre spiegare una vigilanza d'ogni istante per evitarli. Egli non può seguitare la sua strada che d'un passo circospetto esplorando i dintorni con sguardi ansiosi, perciocchè mille azzardi e mille nemici lo insidiano. Così camminava altre volte allo stato selvaggio; così ancora cammina nella vita civilizzata: per lui non v'ha mai sicurezza:

Lucr., II, 15

Misere umane menti, animi privi
Del più bel lume di ragione: Oh quanta,
Quanta ignoranza è quella che v'offende!
Ed oh! fra quanti perigliosi affanni
Passate voi questa volante etade,
Ciò ch'ella siasi! (Trad. Marchetti).

La vita della maggior parte degli uomini non è così se non una lotta per questa medesima esistenza colla certezza di soccombere in ultimo. Ma ciò che li fa perseverare in tale penoso combattimento non è tanto l'amore della vita quanto il timore della morte, la quale, sem-

pre inevitabile ed in vista, può ad ogni momento piombare su loro. — La vita medesima è un mare seminato di massi e di scogli che l'uomo evita con una cura ed una prudenza estreme, benchè sappia che precisamente quando è riescito a cavarsene fuori, ogni passo lo avvicina ad un naufragio ben altrimenti formidabile, ad un naufragio totale, inevitabile ed irreparabile, alla morte, verso la quale naviga diritto; essa è il termine finale di questa faticosa traversata, il porto per lui più terribile di tutti gli scogli che ha evitato.

E' importantissimo notare qui subito che da una parte i dolori ed i tormenti della vita possono facilmente giungere ad un tal grado d'intensità che la morte stessa divenga desiderabile e che si ricorra ad essa volontariamente; e d'altra parte che non appena il bisogno ed il dolore lasciano un momento di respiro, senza indugio viene la noia e l'uomo deve forzatamente ricorrere a qualche passatempo. Ciò chè occupa e mantiene in attività tutti i viventi si è il desiderio di vivere. Ma una volta assicurata la vita, essi non sanno più che farne: quindi il secondo motore che li fa agitare, si è il desiderio di alleggerirsi il peso dell'esistenza, di renderlo meno sensibile, di « *ammazzare il tempo,* » vale a dire di sfuggire alla noia. Così vediamo quasi tutti coloro che si sono messi al sicuro dall'indigenza e dai pensieri, dopo aver in tal modo alleviate le loro spalle di qualunque altro peso, divenir un peso per sè stessi e considerare come tanto di guadagno ogni ora che hanno potuto far passare, per conseguenza ogni frazioncella che sono riesciti a sottrarre da quell'esistenza medesima alla cui conservazione più lunga possibile fino allora mettevano tutti i loro sforzi. La noia non è un male piccolo, nè da disprezzare: essa finisce col dare ai lineamenti del volto la vera impronta della disperazione.

Per essa succede che esseri che si amano tanto poco come gli uomini, si cercano tuttavia con premura: la noia diviene dunque una sorgente di sociabilità. Così, per saggezza politica, sono prese contro la noia pubbliche misure come contro altre calamità generali, perchè questo flagello, proprio nella stessa guisa del suo estremo opposto, la fame, può spingere gli uomini ai più grandi eccessi: bisogna dare al volgo « *panem et circenses.* » Il severo sistema penitenziario di Filadelfia, che impone l'isolamento e l'inazione, ha fatto della noia un mezzo di punizione; il supplizio è così terribile che ha già spinto i detenuti al suicidio. Se la miseria è il costante flagello del popolo, la noia in cambio lo è del gran mondo. Nella vita borghese la noia è rappresentata dalla domenica, e la miseria dagli altri giorni della settimana.

La vita umana scorre dunque tutta intera nel volere e nell'acquistare. Il desiderio è, di sua natura, dolore: la soddisfazione reca ben tosto la sazietà: lo scopo non era che un miraggio: il possesso toglie ogni prestigio: il desìo od il bisogno si presentano di nuovo sotto altra forma: altrimenti viene il nulla, il vuoto, la noia, e contro questa la

lotta è così penosa come contro la miseria. Quando il desiderio e la sua soddisfazione si seguono ad intervalli nè troppo vicini nè troppo distanti, allora il patimento che ambedue cagionano è minimo, e l'esistenza la più felice. Perchè ciò che si potrebbe chiamare i più bei momenti, le gioie le più pure della vita, precisamente ed unicamente perchè ci tolgono dalla vita reale e di noi fanno spettatori disinteressati, in una parola, la conoscenza pura, spoglia di qualunque volizione, il godimento del bello, il piacere vero che dà l'arte, tutto questo non è concesso che a pochissimi, per il motivo che a tutto questo si richiedono disposizioni estremamente rare e che gli stessi privilegiati non possono goderne se non come d'un sogno fugace: poi anche tale superiorità di forza intellettuale rende questi esseri suscettibili di sentire il dolore più vivamente che non ne sieno capaci menti più mediocri; ed inoltre essa li isola in mezzo a creature che loro assomigliano così poco: havvi dunque compensazione. Le gioie puramente intellettuali sono inaccessibili alla immensa maggioranza degli uomini; quasi incapaci di gustare il piacere che dà la conoscenza pura, essi sono ridotti unicamente al volere. Perchè un oggetto posso accaparrare la loro attenzione, meritare il loro interesse, occorre (come lo dice la parola) che stimoli in un modo qualunque la loro volontà, non fosse pure se non per mezzo di un rapporto lontano o solamente possibile con essa: ma la volontà deve sempre avervi la sua parte, perciocchè la loro esistenza consiste molto più nel volere che nel conoscere: azione e reazione sono il loro unico elemento. Nelle cose più piccole, nei fatti ordinarî si possono trovare manifestazioni ingenue di tale stato di spirito: per esempio, essi scriveranno il loro nome quando visitano qualche sito degno d'esser veduto, per reagire con ciò, per influire così sulla località che non ha fatto impressione su di essi; non si contenteranno facilmente di contemplare un animale raro, sconosciuto: vorrano aizzarlo, irritarlo, giocare assieme, niente per altro che per darsi il sentimento dell'azione o della reazione; ma questo bisogno d'eccitare la volontà si mostra in modo affatto speciale nell'invenzione del gioco delle carte e nel piacere che vi si trova, vera espressione del lato miserabile dell'umanità.

Ma qualunque cosa la natura, qualunque cosa la fortuna abbiano potuto fare per l'uomo, checchè noi siamo, e checchè possediamo, dal dolore, essenza della vita, non possiamo liberarci:

Pelide si lamentò, guardando l'ampio cielo .

Ed altrove:

Certo ero figlio di Giove Saturnio e invero avevo infinite sciagure.

Gli sforzi incessanti per bandire il dolore non hanno altro risul-

tato che quello di trasformarlo. In origine esso si manifesta come privazione, bisogno, inquietudine per il mantenimento della vita. Quando si è riusciti, ciò che è ben difficile, ad allontanare il dolore sotto questa forma, esso si presenta immediatamente sotto mille altre forme, variando coll'età e colle circostanze: istinto sessuale, amore passionato, gelosia, invidia, odio, angoscia, ambizione, avarizia, malattia, ecc. ecc. Se infine non trovasse altra forma per introdursi verrà colla triste e cupa maniera della sazietà e della noia, contro le quali allora si provano tutti i mezzi. Se si giunge finalmente a cacciar anche queste, sarà molto difficile che ciò abbia luogo senza aprir l'accesso al dolore sotto una delle forme precedenti, ed allora ricomincia la danza: perciocchè la vita di ogni uomo è sbalzata tra il dolore e la noia. Per quanto triste sia questa prospettiva, essa ha un lato su cui voglio attirare l'attenzione, e che può venire a consolarci, anzi può armarci d'una indifferenza stoica riguardo alle nostre pene. La nostra ribellione contro le sciagure viene in gran parte perchè vediamo che sono accidentali, vale a dire prodotte da un concatenamento di cause che avrebbe potuto facilmente esser differente. Di solito i mali assolutamente inevitabili e generali, come la vecchiezza, la morte, e molte altre miserie di tutti i momenti, non ci affliggono punto. Ciò che dà un pungolo alle sventure si è il riconoscere che le circostanze che le hanno fatto nascere sono sopraggiunte per caso. Dunque, poichè ci siamo or ora convinti che il dolore, come dolore, costituisce l'essenza della vita, che è inevitabile, che quanto dipende dal caso è soltanto la figura, la forma sotto cui esso si presenta, che il posto che occupa al momento attuale, una volta libero, sarebbe invaso da un altro dolore ora escluso, che per conseguenza il caso, in quanto al fondo essenziale, ha poca presa su noi — è chiaro che tali riflessi, se divenissero ai nostri occhi convinzione sempre viva, potrebbero ispirarci una gran dose di atarassia stoica e diminuire assai la sollecitudine ansiosa con cui vegliamo pel nostro benessere. Ma in fatto per dominare a tal punto i dolori di cui il sentimento è diretto occorre una potenza di ragione che non s'incontrerà che di rado, per non dire giammai.

Del resto queste considerazioni sul fatto che il dolore è inevitabile, che esso ne caccia sempre un altro e che la fine di uno antico ne chiama il principio di uno nuovo, potrebbero condurci ad emettere l'ipotesi, paradossale ma non assurda, che ogni individuo possiede nel soffrire una misura essenziale al suo essere, che, fissata una volta per tutte dalla sua natura, non saprebbe restare vuota, nè riempirsi in eccesso, quali possano essere le modificazioni della forma assunta dal dolore. I mali od il benessere di ogni uomo sarebbero quindi determinati non dalle circostanze esterne, ma precisamente da questa misura, da questa disposizione, che lo stato di salute fisica potrebbe, in differenti momenti, accrescere o diminuire leggermente, ma che in to-

tale resterebbe sempre la stessa; questo sarebbe ciò che si chiama il temperamento dell'uomo, o più precisamente questo indicherebbe fino a qual punto egli è, secondo l'espressione di Platone nel suo primo libro della Repubblica ευκολος o δυσκολος ossia di umor facile o difficile - Parla in favore di tale ipotesi non solo il fatto più volte stabilito che i grandi dolori ci rendono insensibili ai piccoli, che viceversa in mancanza di grandi dolori le più meschine contrarietà ci tormentano e ci inquietano, ma anche l'esperienza che c'insegna come quando una immensa disgrazia, di cui il solo pensiero ci fa tremare, è successa effettivamente, il nostro umore, una volta superato il primo dolore, rimanga sensibilmente lo stesso, come pure all'opposto al sopraggiungere d'una buona ventura attesa per molto tempo, non ci sentiamo affatto più contenti e più lieti, in totale ed alla lunga, di prima. Anzi nel momento in cui tali cambiamenti si producono, l'emozione è forte ed esce dall'ordinario; essa si manifesta allora per mezzo di grida di disperazione o di estasi; ma queste cessano tosto, perciocchè tutto ciò non era che l'effetto di un'illusione. Infatti tale disperazione o tale estasi non sono provocate dal dolore o dalla gioia del momento, ma dallo schiudersi di un nuovo avvenire dentro il quale si vive in anticipazione. Ciò che permette loro di assumere proporzioni tanto anormali si è unicamente che esse prendono a prestito sull'avvenire; ne segue che non possono aver durata. — Ad appoggio della nostra ipotesi, per la quale il sentimento del dolore o del benessere è in gran parte determinato, come la conoscenza, soggettivamente ed *a priori*, possiano anche far notare che la gaiezza o la tristezza umane non sono evidentemente prodotte da circostanze esterne, dalla ricchezza o dallo stato sociale, giacchè incontriamo tanti visi allegri tra i poveri quanti fra i ricchi: osserviamo inoltre come i motivi di suicido differiscano tra loro; perciocchè non potremmo citare alcuna disgrazia la quale sia abbastanza grande per spingervi qualunque carattere, almeno con verosimiglianza, mentre ve n'ha ben pochi abbastanza meschini per non averlo cagionato. Se adunque il grado d'allegria o di tristezza non è eguale ad ogni momento, in virtù della nostra ipotesi noi non lo attribuiremo al cangiamento delle condizioni esterne, ma al mutarsi dello stato interno, della disposizione fisica. Perciocchè allorquando si manifesta una intensità effettivamente in aumento, benchè sempre temporanea, di gaiezza tale da potersi elevare fino all'allegria, questa gradazione si produce d'ordinario senza alcun motivo esterno. Noi vediamo sovente, è vero, provocato il nostro dolore da una circostanza ben precisa del di fuori, e si è proprio dessa che ci turba e ci attrista: ci sembra allora che se vi fosse mezzo di allontanare questa circostanza, dovrebbe venircene la più grande contentezza. Ma è illusione. La misura del nostro affanno o della nostra gioia, secondo la nostra ipotesi, è fissata soggettivamente in totale e per ogni istante, e a suo ri-

guardo il motivo di tristezza non era se non ciò che è per il corpo un vessicatorio a cui vanno tutti i cattivi umori sparsi prima dappertutto. Senza questa causa determinata ed esterna di patimento, il dolore, proprio della nostra natura e per conseguenza inevitabile, resterebbe scompartito su molti punti e si manifesterebbe sotto forma di mille piccole contrarietà o fantasie a proposito di cose a cui nel momento non prestiamo attenzione perchè la nostra capacità per il dolore è occupata intera da una pena più forte la quale ha concentrato in un punto solo tutte quelle pene che fino allora stavano divise in molti punti. In egual modo quando l'esito favorevole di qualche affare ci ha liberati da una grande inquietudine che ci tormentava, questa è immediatamente sostituita da un'altra di cui la sostanza esisteva già in noi, ma non poteva entrare nella nostra coscienza per turbarla perchè la coscienza non aveva capacità sufficiente; tale motivo d'inquietudine stava dunque inavvertito, come una forma nebulosa e cupa, al limite estremo dell'orizzonte della nostra coscienza. Ma ora che egli si è fatto posto, esso si avanza come inquietudine ben delineata e si stabilisce sul trono dell'affanno regnante nella giornata (ηρυτανευουνσα) perchè in quanto alla massa sia più leggiero di quello sparito poco prima, sa tuttavia gonfiarsi fino ad eguagliarlo in grandezza apparente ed occupare interamente il seggio in qualità di pensiero principale del giorno.

Un individuo capace d'un piacere eccessivo sentirà pure costantemente il dolore in eccesso; piacere e dolore sono condizioni uno dell'altro, ed hanno per condizione comune una grande vivacità di spirito. Ambedue provengono, lo vedemmo or ora, non tanto dal semplice presente, quanto sopratutto da una anticipazione sull'avvenire. Ma il dolore essendo la essenza della vita e riescendo determinato circa le sue proposizioni dalla natura dell'individuo, improvvisi cambiamenti non potendo per conseguenza modificarne il grado, ne risulta che dolore o gioia eccessivi poggiano sempre sopra un errore o sopra un'illusione, e che l'intelligenza deve poter evitare questa esagerazione di sentimento nell'uno e nell'altro senso. Qualunque allegria eccessiva (*exultatio, insolens laetitia*) deriva sempre dall'illusione che ci fa credere di aver trovato nella vita una cosa che non vi s'incontra mai, ossia la soddisfazione durevole dei desiderî o la calma definitiva delle inquietudini che ci torturano e si rinnovano senza tregua. Ogni illusione di questo genere ci è tolta infallantemente più tardi ed allora ne paghiamo la perdita con tanto fiero dolore quanta fu la gioia che ce ne aveva dato la nascita. Sotto questo rapporto essa somiglia ad una montagna scoscesa che non si può discendere se non lasciandosi cadere e che quindi bisogna evitare: ogni dolore improvviso, esagerato, corrisponde ad una caduta di tal genere, alla perdita di questa illusione, la quale ne è dunque la condizione. Ciò essendo, si dovrebbe potersi risparmiare i

due eccessi attendendo a guardar sempre l'insieme e il concatenamento delle cose con uno sguardo perfettamente chiaro, ed a non rivestirle effettivamente di quei colori che si desidererebbe avessero. La morale stoica tendeva pricipalmente a liberare lo spirito da questa illusione e dalle sue conseguenze, e ad inculcargli invece una costante serenità. Precisamente da tale sentimento è penetrato Orazio nell'ode tanto nota:

Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in boni
Ab insolenti temperatam
Laetitia.

(Ricordatevi di conservare giusta la mente nelle avversità, non altrimenti che franca da gioia insolente nella fortuna).

Ma più spesso noi ci rifiutiamo di riconoscere questa verità, simile ad una medicina amara, che il dolore è essenziale alla vita, che esso adunque non c'invade dal di fuori, ma che ciascuno di noi ne porta in petto la sorgente inesauribile. Cerchiamo sempre qualche causa esterna speciale, per così dire un pretesto, al dolore che tuttavia non ci lascia mai: come l'uomo libero, il quale si crea un idolo allo scopo di avere un padrone. Perciocchè voliamo senza posa da desiderio in desiderio, e quantunque nessuna realizzazione, malgrado tutto quanto prometteva, ci possa soddisfare e sia tosto conosciuta come un errore umiliante, persistiamo nullamento a non compredere che facciamo il lavoro delle Danaidi e corriamo incessantemente a nuove brame:

Mai non si gode alcun piacere che novo
Si possa nominar: ma se lontano
Sei da quel che desideri, ti sembra
Che questo ecceda ogni altra cosa; e tosto
Che tu l'hai conseguito, altro desio
Il cor ti punge. Un'egual sete han sempre
Quei che temon la morte...

Lucrezio, III, 1095 Trad. Marchetti.

E così all'infinito oppure ciò che è più raro e suppone già una certa forza di carattere, fino a che incontriamo un desiderio che non ci è dato di soddisfare, nè di abbandonare; possediamo allora in certa qual maniera quanto cercavamo, ossia qualche cosa che possiamo accusare ad ogni momento d'esser la fonte dei nostri mali, in luogo di accusare il nostro proprio essere; e questo ci inimica colla sorte, ma ci riconcilia colla vita perchè allontana nuovamente dal nostro spirito la credenza che il dolore sia parte integrante della vita e che qualunque soddisfazione reale riesca impossibile. Il risultato definitivo di tale metamor-

fosi è una disposizione leggiera alla malinconia; l'uomo porta allora costantemente in sè un grande ed unico dolore che gli fa sprezzare le gioie e tutti i dolori più piccoli: ciò che costituisce già un'attitudine più nobile del solito fenomeno d'una corsa incessante nell'inseguimento di fantasmi sempre cangianti.

Una felicità durevole riesce impossibile; estremi della vita umana.

Qualunque soddisfazione, ciò che volgarmente si chiama felicità, è realmente d'essenza sempre negativa, e per nessun modo positiva. Non è una felicità spontanea e che giunge da per sè; essa deve sempre essere il compimento d'un desiderio. Perciocchè desiderare, ossia aver bisogno d'una cosa, è la condizione preliminare di ogni godimento. Ma colla soddisfazione cessa il desiderio e per conseguenza il piacere. La soddisfazione, o la felicità, non può dunque esser mai qualche cosa di più della soppressione d'un dolore, d'un bisogno; perciocchè a questa categoria appartengono non soltanto le sofferenze reali, manifeste, ma anche qualunque desiderio di cui l'importunità turba il nostro riposo ed inoltre la noia mortale che della nostra esistenza fa un peso. — E poi, è difficile raggiungere uno scopo, venir a capo di qualche cosa! Ogni progetto ci oppone difficoltà ed esige sforzi senza numero; ad ogni passo si accumulano gli ostacoli. Quando finalmente tutto fu superato, quando siamo giunti alla meta, quale altro risultato abbiamo ottenuto fuor dell'esserci liberati da un dolore o da una brama, vale a dire del trovarci precisamente nello stesso stato di prima? — Dato direttamente non è che il bisogno ossia il dolore. La soddisfazione ed il godimento non possono esser noti che indirettamente per mezzo del ricordo del patimento e della privazione passati, i quali cessarono al presentarsi dei primi. Ne viene che noi non sentiamo, nè apprezziamo abbastanza i beni ed i vantaggi che possediamo effettivamente; ci pare che essi debbano naturalmente essere in noi, perchè ci rendono felici soltanto negativamente allontanando da noi il soffrire. Non ci accorgiamo del loro valore se non dopo averli perduti, perciocchè il bisogno, la privazione, il patimento soltanto sono positivi e si fanno sentire direttamente. Ecco perchè il ricordo dei mali passati, dispiaceri, malattie, povertà, ecc., ci è gradito: esso è l'unico mezzo di gustare il bene presente. Noi dobbiamo pure confessare che sotto questo rapporto e dal punto di vista dell'egoismo, il quale è la forma del voler-vivere, l'aspetto od il racconto delle altrui disgrazie ci dà una dolce soddi-

sfazione in un modo analogo, come dice con franchezza ed in bei versi Lucrezio nel principio del suo secondo libro:

Dolc'è mirar da ben sicuro porto
L'altrui fatiche all'ampio mare in mezzo
Se turbo il turba o tempestoso nembo,
Non perchè sia nostro piacer giocondo
Il travaglio d'alcun, ma perchè dolce
E' se contempli il mal di cui sei privo.

Lucrezio, II, Trad. Marchetti.

Però vedremo più avanti che il contenuto dovuto alla valutazione del prorio benessere in simili circostanze è molto vicino alla sorgente da cui deriva la cattiveria positiva e reale.

La verità che la felicità è di natura negativa e non positiva, che non è una calma, una contentezza durevole, che può tutto al più liberarci da un patimento o da un bisogno seguiti tosto da un nuovo affanno, o da « *languore* » (1), d'aspirazioni vacue e da noia; — questa verità, ripeto, è confermata anche dall'arte e sopratutto dalla poesia, specchio fedele dell'essenza del mondo e della vita. Infatti qualunque composizione epica o drammatica non può aver per soggetto che lotte, sforzi, battaglie, dirette alla ricerca della felicità, e giammai la felicità stessa, durabile e perfetta. Conduce il suo eroe allo scopo traverso mille difficoltà e mille perigli; non appena egli lo ha raggiunto, si affretta a lasciar cadere il sipario. Perciocchè non le resterebbe più che mostrare come la meta gloriosa dove l'eroe credeva di trovare la felicità non lo abbia se non adescato e come per esservi giunto questi non se ne trovi meglio di prima. La felicità vera e durevole, essendo cosa impossibile, non può costituire l'oggetto dell'arte. L'idillio ha bene per iscopo il dipingere un tale stato, ma facilmente si può scorgere che l'idillio, non può mantenersi come puro idillio. Tra le mani del poeta esso diverrà epico, ed allora sarà epopea insignificante, composta da piccoli dolori, da piccole gioie e da piccole ambizioni: e questo è il caso più frequente; oppure sarà semplice poesia la conoscenza pura e libera della volontà, ciò che costituisce infatti la sola vera felicità, che nessun affanno, nessuna privazione precedono, ed a cui giammai il pentimento, il dolore, il vuoto, la sazietà, tengono dietro necessariamente: soltanto una tale felicità non può occupare se non scarsi momenti, e mai un'esistenza intera. — Quello che vediamo nella poesia, lo ritroviamo nella musica, dappoichè abbiamo riconosciuto che in essa la melodia racconta in generale la storia intima della volontà consciente di sè, le vie nascoste, le aspirazioni, le tristezze e le gioie, il

(1) In italiano nell'originale.

flusso ed il riflusso del cuore umano. La melodia cammina, sempre allontanandosi dal tono fondamentale, seguendo mille sentieri remoti e capricciosi, passando per le dissonanze più dolorose, fino a che ritrova finalmente il tono fondamentale, che esprime la soddisfazione e la calma del volere, ma con cui in seguito non si ha più a che fare: mantenere allora più a lungo la nota fondamentale produrrebbe una monotonia pesante ed oziosa, che corrisponderebbe alla noia.

Quanto le presenti considerazioni avevano per iscopo di dilucidare, vale a dire l'impossibilità di giungere ad una contentezza durevole, come pure il carattere negativo della felicità, trovano spiegazione in ciò che abbiamo detto alla fine del nostro secondo libro, ossia che la volontà, di cui la vita umana è l'oggettivazione, al pari di tutti gli altri fenomeni, è una tendenza senza scopo e senza tregua. Vi rileviamo tale impronta d'eternità in tutti gli elementi parziali che ne compongono il fenomeno totale, dalla forma più generale, tempo e spazio infiniti, fino alla manifestazione più completa, vita ed aspirazione umane. — In teoria si possono ammettere tre estremi della esistenza umana e considerarli come gli elementi della vita reale dell'uomo. In primo luogo la potente volizione, le grandi passioni (*Radscha-Guna*). E' quanto si manifesta nei grandi caratteri storici, e forma il soggetto dell'epopea e del dramma: può mostrarsi però anche nelle sfere più piccole, perocchè la proporzione degli oggetti si misura qui secondo il grado con cui turbano la volontà e non secondo le loro relazioni esteriori. Poi in secondo luogo la conoscenza pura, la concezione delle idee, che ha per condizione una intelligenza franca dal servizio della volontà: è la vita dell'uomo di genio (*Satwa Guna*). Finalmente in terzo luogo la letargia massima della volontà, e così pure dell'intelligenza che le è annessa, l'aspirazione vacua, la noia che intorbidisce l'esistenza (*Tama-Gura*). La vita individuale, ben lungi dal manifestarsi in uno di questi estremi non arriva che di rado; il più delle volte non abbiamo che una marcia lenta ed esitante che l'avvicina all'uno od all'altro di questi stati; si è un volere debole di oggetti meschini che si rinnovella di continuo per sfuggire così alla noia. — E' davvero incredibile quanto, vista dal di fuori, l'esistenza della maggior parte degli uomini passi insignificante e futile, e quanto, sentita internamente, scorra triste ed inconsiderata. E' un'aspirazione vaga, un sordo affanno, un cammino incerto e da addormentato, attraverso le quattro età della vita fino alla morte, il tutto accompagnato da una serie di pensieri triviali. Uomini siffatti rassomigliano ad orologi che sono caricati e che si muovono senza sapere il perchè: ogni volta che uno di essi è concepito e messo alla luce, l'orologio della vita è di nuovo caricato affinchè ripeta frase per frase, battuta per battuta, con impercettibili variazioni, il lamento già infinite volte fatto echeggiare. — Ogni individuo, ogni figura umana, colla sua esistenza , non è che un breve sogno che rifà l'eterna volontà

di vivere ,il genio immortale della natura; non è che uno schizzo transitorio che essa disegna scherzando sulla pagina sua infinita dello spazio e del tempo, che lascia durare un istante in modo relativo impercettibilmente breve, e che poi cancella per lasciar posto a nuove immagini. Tuttavia è questo il lato serio della vita; ciascuno di tali schizzi momentanei, ciascuno di questi capricci scipiti deve esser pagato da tutto il voler-vivere, nella pienezza della sua veemenza, con mille profondi dolori e finalmente al prezzo amaro d'una morte che fu temuta a lungo e che giunge senza fallo. Per questo succede che la vista d'un cadavere ci rende serî d'improvviso.

La vita di qualunque individuo, considerata nel suo insieme e nella sua generalità e soltanto nei fatti più salienti, è in realtà sempre una tragedia; ma esaminata nei dettagli ha il carattere della commedia. Perocchè l'andamento ed i tormenti d'ogni giorno, le seccature incessanti del momento, le voglie ed i timori della settimana, le noie di tutte le ore, mandateci dalla sorte, occupata senza posa a schernirci, costituiscono proprio scene di commedia. Ma le brame sempre deluse, gli sforzi sempre sventati, le speranze calpestate senza pietà dalla fortuna, gli errori fatali di tutta la vita, col dolore che va aumentando e colla morte per conclusione, ecco davvero la tragedia. In tal modo e come se alla desolazione della esistenza la sorte avesse voluto aggiungere l'ironia, la vita nostra deve comprendere tutti i dolori della tragedia, senza che ci sia possibile nel tempo stesso di conservar almeno la dignità di personaggi tragici; noi dobbiamo invece nel lungo dettaglio della vita esser per forza volgari caratteri comici.

Benchè tormenti grandi e piccoli riempiano la esistenza umana e la mantengano di continuo agitata ed inquieta, essi non possono tuttavia riuscire a nasconderci l'insufficienza della vita per occupare tutto lo spirito, il vuoto e l'inanità del vivere, o per bandire la noia, pronta ad invadere ogni momento di tregua che ci accorda l'inquietitudine. Per conseguenza, lo spirito umano, non contento dei tormenti, degli affanni e delle occupazioni che gl'impone il mondo reale, si crea per di più, sotto forma di mille superstizioni differenti, un mondo immaginario, del quale si dà intieramente in balìa ed al quale consacra e tempo e forze non appena il mondo reale gli concede un riposo che non è capace di gustare. Così pure in origine succedeva presso quei popoli ai quali la mitezza del clima e la feracità del suolo rendevano facile la vita: in primo luogo presso gl'Indù, poi presso i Greci e i Romani e più tardi presso gl'Italiani, gli Spagnuoli, ecc. — L'uomo si crea a propria immagine demoni, dei e santi, ai quali deve poi offrire di continuo sacrifici, preghiere, ornamenti, voti, pellegrinaggi, saluti, ricche immagini, ecc. Il loro culto si confonde affatto colla realtà anzi la oscura: gli avvenimenti della vita sono allora considerati come una reazione di questi esseri; la corrispondenza con loro occupa mezza l'esistenza,

mantiene costantemente la speranza e coll'attrattiva dell'illusione diventa spesso più interessante che le relazioni con persone reali. E 'questo l'espressione ed il sintomo di un doppio bisogno dell'uomo: da una parte, bisogno di aiuto e d'assistenza, dall'altra, bisogno d'occupazione e di svago; e se molto sovente egli lavora pel primo spendendo inutilmente, al sopravvenire di sventure o di pericoli, in preghiere e in sacrificî forza e tempo preziosi, che potrebbe impiegare con profitto a stornare il male, in cambio non serve che meglio al secondo intrattenendosi fantasticamente col mondo degli spiriti che si è fabbricato: ecco il benefizio, da non sdegnare, di tutte le superstizioni.

Conferma a priori che vivere è soffrire.

Ora che ci siamo convinti, in qualche modo *a priori*, per mezzo delle considerazioni più generali, collo studio dei primi caratteri elementari della vita umana, che questa, per l'insieme stesso della disposizione, è già incapace di trovare la vera felicità, che anzi per sua assenza non è se non patimento sotto mille forme e stato assoluto di sciagura, potremmo anche ben più vivamente destare in noi questa medesima convinzione *a posteriori*, se prendendo in esame fatti reali presentassimo alla mente i quadri o gli esempî di sventure senza nome che ci offrono l'esperienza e la storia, da qualunque parte sia gettato lo sguardo e dirette le ricerche. Ma il capitolo andrebbe all'infinito e snaturerebbe il carattere di generalità dal punto di vista che conviene anzitutto alla fifilosofia. Inoltre una simile descrizione potrebbe facilmente essere scambiata per una semplice declamazione sulla miseria umana, come già se ne ha intese molte volte, ed essere tacciata di parzialità perchè dedotta da fatti isolati. La dimostrazione *a priori*, fredda e filosofica, procedente da considerazioni generali, del soffrire inseparabile dalla vita, quale l'abbiamo data qui ponendone la base sulla sua stessa essenza, resta immune da qualunque sospetto o da qualunque accusa di questo genere. Ma la sua conferma *a posteriori* è facile a trovare dappertutto. Qualunque uomo, guarito dai sogni della sua prima giovinezza, che tien conto dell'esperienza propria e di quella degli altri, che ha praticato la vita, che conocse la storia dei secoli passati e del suo tempo, come pure le opere dei grandi poeti, a meno che un pregiudizio irrevocabilmente radicato non paralizzi il suo raziocinio, giungerà senza fallo alla conclusione che questo basso mondo è il regno del caso e dell'errore, che lo governano senza pietà nelle grandi come nelle piccle cose, ma a lato dei quali anche la stoltezza e la malvagità brandiscono la sferza: sotto un tale regime il buono non si fa strada che a stento, ciò che è nobile e saggio può di rado mostrarsi, agire e trovar eco; al contrario, l'assurdità e l'errore nel dominio del pensiero, la trivialità e la scipitezza nel dominio dell'arte, e finalmente la cattiveria e l'astuzia nel dominio dell'azione conservano il potere effettivo che non è sospeso se non da qualche breve interregno: la perfezione, in qualunque genere si sia,

non è mai che un caso eccezionale, unico fra mille altri; perciò quando si produce in un'opera durevole, questa dopo aver sopravvissuto all'animosità dei contemporanei, rimane isolata; la si conserva come si conserva una meteorite, nata da un ordine di cose differente da quello che regna qui abbasso. — In quanto alla vita degli individui ogni biografia è una storia di dolore: perciocchè in regola generale ogni esistenza sia una serie continua di sventure grandi e piccole che ciascuno, è vero, nasconde il meglio possibile, perchè sa che gli altri provano di rado interesse o pietà e quasi sempre soddisfazione al racconto degli affanni da cui sono salvi al momento; ma forse giammai un uomo verso la fine della vita, se possiede tutta la sua ragione e se è nel tempo stesso sincero, desidererà di ricominciarla, e di fronte a tale prospettiva preferirà piuttosto il nulla. La sostanza del famoso monologo di Amleto è questa: La nostra condizione è così miserabile che il non-essere assoluto le è preferibile. Se il suicidio ci recasse effettivamente l'annientamento, dimodochè l'alternativa di « *Essere o non essere* » esistesse realmente in tutto il significato della parola, allora converrebbe ricorrervi infallibilmente come allo scioglimento più desiderabile (a consummation devoutly to be wish'd). Ma havvi in noi qualche cosa che ci dice che così non è, che pure con ciò tutto non finisce, che la morte non è l'annientamento assoluto. — Il padre della storia esprime l'idea (*Erodoto*, VII, 46), non ancora, credo, fin qui confutata, che non v'ha uomo al mondo il quale non abbia più d'una volta desiderato di non sopravvivere all'indomani. Ammesso questo, ciò che ancora v'ha di migliore nell'esistenza si è la brevità, che così di sovente è deplorata. — Se si mettessero sotto gli occhi dell'uomo i dolori e le torture spaventevoli a cui la sua vita è costantemente esposta, egli sarebbe preso da terrore: l'ottimista più ostinato, se gli si facessero percorrere gli ospedali, i lazzaretti, le sale per le operazioni chirurgiche, le prigioni, le camere di tortura e le stalle per gli schiavi, se lo si conducesse sui campi di battaglia e sui luoghi di supplizio, se lo si facesse penetrare in quelle cupe stamberghe dove la miseria va a cacciarsi per togliersi dagli sguardi della fredda curiosità, se infine gli si permettesse di dare un'occhiata alla torre di Ugolino affamato, ben di certo finirebbe col comprendere di che natura sia questo « migliore dei mondi possibili. » Dove dunque Dante ha preso i materiali per il suo Inferno se non nel nostro mondo reale? E tuttavia ha fatto un inferno in piena regola! Quando volle invece dipingere il cielo e le sue beatitudini, incontrò difficoltà insormontabili per la ragione che la nostra terra non fornisce gli elementi per nulla di simile. Non gli restò quindi altro espediente che di descriverci, in luogo delle gioie del paradiso, gl'insegnamenti che ricevette dagli antenati, dalla sua Beatrice e da varî santi. Ciò mostra abbastanza che razza di mondo sia il nostro. E' vero che il lato della vita umana, come quello di qualunque mercanzia cattiva, splende d'una luce falsa: chi soffre si na-

sconde sempre; al contrario ognuno mette in evidenza tutto ciò che può acquistare in fasto ed in magnificenza, e quanto più gli manca la soddisfazione interna, tanto più desidera di passare per felice nell'opinione altrui; la stoltezza degli uomini è così fatta che l'opinione degli altri è uno degli scopi principali della loro esistenza, benchè la nullità di questo scopo sia espressa perfettamente bene in quasi tutte le lingue, in cui la parola vanità, *vanitas*, significa in origine vacuità, nullità. Ma anche sotto questo splendore abbagliante i tormenti della vita possono facilmente assumere proporzioni tali, e ciò succede ogni giorno, da farci ricorrere con ansietà a quella morte che in altre circostanze si teme tanto. Anzi ben più: quando la sorte vuol spiegare tutta la sua perfidia può togliere a chi soffre anche quest'ultimo rifugio e lasciarlo tra le mani di nemici accaniti, destinato senza possibile salvezza a lente torture. Invano l'infelice chiama in aiuto i suoi dei: egli resta inesorabilmente abbandonato al suo destino. Ma questa impossibilità di salvezza non è che lo specchio della natura indomabile della sua volontà, di cui la sua persona costituisce l'oggettività. Tanto una forza esterna è impotente a cangiare od a sopprimere la volontà, altrettanto pure nessuna forza straniera può liberar l'uomo dai dolori inerenti alla vita, la quale è il fenomeno di tale vololntà. L'uomo è sempre rimandato alle sue proprie forze in qualunque cosa, non eccettuata la più importante. Invano egli si crea degli dei per ottenerne con suppliche o coll'adulazione ciò che la sua forza di volere sola può dargli. Se il Vecchio Testamento ha fatto del mondo e degli uomini l'opera d'un Dio, il Nuovo, per insegnarci che la salvezza e la redenzione dalla miseria del mondo non possono venire che dal mondo medesimo, si vide costretto a incarnare questo Dio. La volontà dell'uomo è e resterà sempre ciò da cui tutto dipende per lui. Saniassi, martiri, santi, qualunque sia stata la loro credenza o il loro nome, si sono liberamente e volontariamente assoggettati a tutti i supplizi, perchè presso di loro il voler-vivere era cessato; e allora la lenta distruzione del suo fenomeno riesciva pur essa gradita. Ma non voglio anticipare sull'oggetto delle nostre prossime considerazioni. — Del resto devo dichiarare che l'*ottimismo*, se non è un semplice spropositare di gente il cui cervello volgare non racchiude se non parole, mi pare un'opinione non solo assurda, ma veramente empia, perciocchè costituisce una derisione amara di fronte ai dolori senza nome dell'umanità. — Non bisogna credere che la dottrina di Cristo sia favorevole all'ottimismo, perchè, affatto all'opposto, negli Evangeli il mondo ed il male sono termini impiegati presso a poco come sinonimi.

Affermazione del voler vivere; istinto sessuale.

Abbiamo ora terminato i due studi che dovemmo quivi inserire, l'uno sulla libertà della volontà in sè e sulla necessità del suo fenomeno, l'altro sulla sorte della volontà in questo mondo che è il riflesso della sua natura e la cui conoscenza deve deciderla ad affermarsi od a negarsi. Adesso procederemo a trattare più completamente l'affermazione o la negazione della volontà, che finora ci siamo limitati a presentare ed a spiegare in generale: a ciò studieremo la condotta, o le azioni, perciocchè non è che in esse che la volontà si afferma o si nega, e ne cercheremo il significato intimo.

L'affermazione della volontà è quel volere eterno che non è fermato dall'intelligenza e che riempie in generale la vita umana. Come il corpo è oggettività della volontà quale essa appare a quel grado ed in quel dato individuo, così si può dire che la volontà sviluppantesi nel tempo è in certa maniera la parafrasi del corpo, il commento che ne spiega l'insieme e le parti, la rappresentazione, altrimenti parlando, della stessa cosa in sè, di cui il corpo è pure il fenomeno. In luogo di affermazione della volontà possiamo dunque dire del pari affermazione del corpo. Tema fondamentale di tutti i diversi atti volontari si è la soddisfazione dei bisogni che sono inseparabili dall'esistenza del corpo allo stato di salute, che trovano in esso la loro espressione e che possono esser ridotti alla conservazione dell'individuo ed alla propagazione della specie. Ma indirettamente sono sempre i bisogni che procurano ai motivi d'ogni genere la loro influenza sulla volontà e che danno origine agli atti volontari più diversi. Ciascuno di questi atti non è che un saggio, un esempio della volontà generale che vi si manifesta: poco importa la natura di questo saggio, la forma rivestita dal motivo e comunicata all'esempio; qui l'essenziale si è di volere in generale, e di volere ad un tale o tal'altro grado di energia. La volontà non può divenir visibile se non per mezzo dei motivi, come l'occhio non palesa la sua facoltà visiva se non in presenza della luce. Il motivo, preso in generale, si tiene davanti la volontà come un Proteo dalle mille forme: promette sempre completa soddisfazione, calma alla sete del volere; ma appena è afferrato, prende nuova forma per

eccitare di nuovo la volontà, sempre in proporzione della vivezza di essa e del suo rapporto colla conoscenza: sono precisamente i due elementi che col mezzo di queste prove e di questi saggi manifestano il carattere empirico.

Fino dal primo svegliarsi della coscienza l'uomo si trova dotato di volizione, e in regola generale la sua intelligenza rimane in rapporto costante colla sua volontà. Egli comincia col cercare di conoscere perfettamente gli oggetti del suo volere, poi i mezzi per giungere ad essi. Sa allora ciò che ha da fare e di solito non aspira a saper altro. Agisce e si arrabatta: la coscienza di lavorar sempre conforme allo scopo del suo volere sostiene le sue forze e la sua attività: ei non pensa che alla scelta dei mezzi. Tale è la vita della maggior parte degli uomini, la si passa a volere, a sapere cosa si vuole, e ad aspirarvi con successo abbastanza buono per non esser ridotti alla disperazione ed abbastanza cattivo per non sfuggire alla noia ed alle sue conseguenze. Ne risulta una certa serenità, od almeno tranquillità ,che la ricchezza o la miseria non possono turbare: perciocchè, ricchi o poveri, gli uomini non gustano quello che possiedono, perchè come abbiamo veduto quanto si possiede non ha se non un'opinione negativa; gustano soltanto quello che sperano acquistare coi loro sforzi. E continuano a durar fatica con tutta serenità, in grave aspetto, come i fanciulli quando giocano. — Può anche succedere, ma è sempre una rara eccezione, che l'intelligenza venga a rompere il corso d'una simile esistenza quando, liberandosi dal servizio della volontà e comprendendo la natura del mondo in generale, la conoscenza spinge l'uomo sia alla contemplazione nell'ordine estetico, sia alla rinunzia nell'ordine morale. Il bisogno perseguita lungo la vita quasi tutti gli uomini senza dar loro il tempo di riflettere su sè stessi. In cambio la volontà si esalta spesso al punto di sorpassare in modo considerevole l'affermazione del corpo; tale stato è allora avvertito per mezzo di emozioni violente, di passioni energiche, sotto l'impero delle quali l'individuo non si accontenta di affermare la propria esistenza, ma nega quella degli altri e cerca di sopprimerla dovunque essa gli faccia ostacolo.

La conservazione del corpo per mezzo delle proprie forze è un grado così debole d'affermazione della volontà che, se le cose si mantenessero semplicemente a tal grado, potremmo ammettere che colla morte del corpo si spegne anche la volontà che vi si manifestava. Ma la soddisfazione dell'istinto sessuale è già un grado più elevato sull'affermazione di questa esistenza che occupa un tempo tanto breve; essa afferma la vita al di là della morte dell'individuo e per un tempo indeterminato. La natura, sempre veridica e conseguente, nell'ingenuità del caso ci mostra chiaramente il significato intimo dell'atto generativo. La nostra coscienza e la vivacità dell'istinto ci insegnano che questo atto esprime la più positiva affermazione del voler-vivere, puro e senza aggiunte

(quali la negazione d'individualità straniere); come risultato dell'atto sorge una nuova esistenza nel tempo e nella serie delle cause, vale a dire nella natura: come fenomeno l'essere procreato è differente dal procreatore, ma in sè, ossia dal punto di vista dell'idea, gli è identico. Tale atto dunque riunisce in un tutto ogni generazione d'esseri viventi ed in tale qualità li perpetua. In rapporto al procreatore la procreazione è soltanto l'espressione, il sintomo, per mezzo di cui egli afferma energicamente il suo voler-vivere; in rapporto al procreato non è la ragione della volontà che appare in lui, poichè la volontà in sè non ha ragione nè conseguenze, ma come qualunque causa, è la causa occasionale che fa apparire la volontà in quel momento e in quel tal luogo. Come cosa in sè la volontà dell'uno e la volontà dell'altro sono identiche, perchè il solo fenomeno, e non la cosa in sè, è soggetto al principio d'individuazione. Tale affermazione che oltrepassa il corpo dell'individuo e giunge fino a procreare un nuovo organismo, afferma nello stesso tempo il dolore e la morte, parti integranti del fenomeno della vita, e dichiara sventata in una volta qualunque redenzione che avrebbe potuto essere prodotta dall'intelligenza arrivata alla più alta perfezione. Per questa profonda ragione l'accoppiamento sessuale è tenuto come vergognoso. — Nel dogma della religione cristiana tale sentimento è espresso col mito che ci rappresenta tutti partecipi del peccato di Adamo (che evidentemente non è se non la soddisfazione dell'istinto sessuale), e passibili perciò di dolore e di morte. Su questo punto la dottrina di Cristo si eleva al di sopra della conoscenza secondo il principio di ragione: essa comprende l'idea umana, di cui gl'innumerevoli elementi, sparsi come individui, sono ricostituiti in unità per mezzo dei legami possenti della generazione. Per conseguenza considera ogni individuo da una parte come identico con Adamo, rappresentante l'affermazione del voler-vivere, e come lasciato perciò in balìa del peccato (il peccato originale), del dolore e della morte: e d'altra parte in virtù della conoscenza dell'idea lo considera identico pure col Salvatore, rappresentante la negazione del voler-vivere, come partecipe, in tale qualità, del sacrificio del Redentore, come redento dai meriti di questo e come franco dai legami del peccato e della morte, ossia del mondo (Rom. 5, 12-21).

Nella mitologia greca troviamo un'altra allegoria che esprime pure le medesime vedute sulla soddisfazione sessuale considerata come un voler-vivere affermando al di là della vita individuale, come una condanna a vivere pronunziata dall'atto stesso, o come una rinnovazione del titolo che dà diritto alla vita: trattasi della favola di Proserpina che può ritornare sulla terra fino a tanto che non ha gustato i frutti d'Averno, ma che diviene prigioniera in eterno per aver mangiato una melagrana. Il verso dell'allegoria spicca molto chiaro nell'incomparabile racconto di Goethe, sopratutto nel passo in cui, non

appena Proserpina ha gustato la melagrana, il coro invisibile delle Parche intuona il canto:

Tu sei nostra! Soltanto digiuna potevi far ritorno: dopo il morso del pomo sei nostra!

E' singolare che Clemente d'Alessandria (Strom., III, c. 15) si serva in tale soggetto della medesima immagine e della medesima espressione: « Coloro che si tolsero dal peccato (*qui se castrarunt ab om-* « *ni peccato*) per il regno dei cieli, sono felici, astenendosi dalle cose « del mondo (*a mundo jejunantes*). »

L'istinto sessuale dimostra inoltre di essere la più positiva e la più energica affermazione del voler-vivere perchè costituisce per l'uomo allo stato di natura, come per l'animale, lo scopo ultimo ed il risultato supremo della vita. La prima tendenza dell'individuo è la conservazione di sè; non appena ha provveduto a questa, egli non aspira più che a propagare la specie: come creatura naturale non può avere al di là altra tendenza. Anche la natura, di cui essenza intima si è il voler-vivere, spinge con tutte le sue forze l'uomo, come l'animale, alla riproduzione. Dopo di che, quando ha così ottenuto dall'individuo il risultato che se ne aspettava, essa diviene assolutamente indifferente alla sua distruzione; perciocchè nella sua qualità di voler-vivere s'interessa unicamente della conservazione della specie, e niente affatto dell'individuo. — Precisamente perchè l'essenza intima della natura, la volontà di vivere, si pronunzia con maggior forza nell'istinto sessuale, i poeti ed i filosofi antichi — Esiodo e Parmenide — dicevano molto a senso che Eros era il principio primo, il principio creatore da cui è venuta ogni cosa. (Aristot. Metaph., I, 4). Ferecide ha detto « Giove, volendo creare il mondo, essersi trasformato in amore » (Proclo a Plat. Tim., L. III). Ho ricevuto da poco una dissertazione dettagliata su questo argomento di G. F. Shoemann, « De cupidine cosmogonico » 1852. L'« amore » è anche la parafrasi della Maja degli Indù, di cui tutto il mondo del fenomeno è l'opera ed il tessuto.

Le parti genitali sono, più che qualunque altra parte del corpo, soggette esclusivamente alla volontà e nulla affatto all'intelligenza: la volontà vi si mostra anzi indipendente dalla conoscenza quasi altrettanto che negli organi che servono alla riproduzione nella vita vegetativa per virtù della semplice eccitazione ed in cui la volontà agisce ciecamente come nella natura inconsciente. Perciocchè la procreazione non è che la riproduzione trasmessa ad un nuovo individuo, in certa maniera una riproduzione in secondo grado, come la morte non è che una escrezione alla seconda potenza. — Ne viene che le parti sessuali sono il vero foco della volontà, dunque il polo contrario del cervello, rappresentante l'intelligenza, ossia dell'altra faccia del mondo, del

mondo come rappresentazione. Esse sono il principio che mantiene la vita, che assicura al tempo un'esistenza eterna; a questo titolo i Greci le adoravano nel Phallo, e gli Indù nel Lingam, i quali simbolizzano perciò l'affermazione della volontà. L'intelligenza invece crea la possibilità della soppressione del volere, della salvezza per mezzo della libertà, della vittoria sul mondo e dell'annientamento di esso.

Abbiamo esaminato a lungo sul principio di questo libro in qual rapporto la volontà di vivere, affermantesi, si trovi colla morte: vedemmo che essa non ne è tocca essendo la morte già contenuta nella vita, che anzi ne fa parte e che è pienamente compensata dal suo opposto, la generazione, la quale assicura e garantisce di continuo la vita al voler-vivere malgrado la morte dell'individuo; ciò che espressero gl'Indù col dare il Lingam per attributo a Siva, il dio della morte. Esponemmo anche diffusamente come l'uomo, messosi al punto di vista dell'affermazione decisa della vita, guardi in faccia alla morte senza paura, se conserva la pienezza del suo raziocinio. A ciò non ho nulla da aggiungere. La maggior parte degli uomini si mantiene in questo punto di vista, alterando la chiarezza del proprio giudizio, e non cessa d'affermare la vita. Lo specchio che ci dimostra l'immagine di tale affermazione è il mondo, con individui senza numero, nel tempo e nello spazio senza misura, in dolori senza limite, tra la nascita e la morte senza fine. — Ma non v'ha da muoverne lagno da nessuna parte perciocchè la volontà rappresenti a proprie spese la grande tragicommedia e nel tempo stesso assista allo spettacolo. Il mondo è appunto così fatto perchè la volontà, di cui costituisce il fenomeno, è tale e perchè essa così volle. In quanto ai dolori, si giustificano perchè la volontà si afferma anche in questo fenomeno, e una tale affermazione si giustifica a sua volta e si compensa col fatto che è la volontà che sopporta ogni dolore. Con ciò diviene possibile d'intravvedere la giustizia nell'insieme: più avanti la riconosceremo meglio e più nettamente anche nei dettagli. Ma prima ci è d'uopo parlar pure della giustizia temporale od umana

---

Origine dell' egoismo.

Dal secondo libro apprendiamo che necessariamente esiste in tutta la natura, a tutti i gradi d'oggettivazione della volontà, una lotta incessante tra gl'individui delle varie specie, e che con ciò si mostra un antagonismo interno del voler-vivere con sè stesso. Al grado supremo d'oggettivazione tale fenomeno, come ogni altra cosa, si manifesterà con chiarezza molto maggiore e potrà esser interpretato più completamente. A tale scopo cerchiamo innanzi tutto la sorgente dell'egoismo, che è il punto di partenza di qualunque lotta.

Abbiamo detto che il tempo e lo spazio sono il principio d'individuazione, perchè soltanto in essi e per mezzo di essi è possibile la moltiplicità dell'identico. Sono le forme essenziali della conoscenza naturale, vale a dire della conoscenza derivata dalla volontà. La volontà quindi vedrà sempre sè stessa nella moltiplicità degli individui. Però tale moltiplicità non concerne la volontà come in sè, ma unicamente i suoi fenomeni: la volontà esiste intera, indivisa in ognuna delle sue manifestazioni, e vede intorno a sè l'immagine del suo proprio essere ripetuta all'infinito. In quanto a questo essere, che è la vera realtà, essa non lo trova che in sè medesima. Perciò ognuno vuole tutto per sè, vuole tutto possedere od almeno tutto dominare: vorrebbe annientare quanto gli oppone resistenza. A ciò si aggiunge inoltre, presso gli esseri dotati d'intelligenza, che l'individuo è il portatore del soggetto conoscente e questo il portatore del mondo; vale a dire che per l'individuo la natura intiera salvo lui stesso, ossia tutti gli altri esseri, non esiste se non nella sua rappresentazione, dunque esiste in modo indiretto e come in virtù di qualche cosa che dipende dalla sua propria essenza ed esistenza poichè sparendo la sua coscienza anche il mondo sparisce necessariamente per lui, cioè l'esistenza e la non esistenza del mondo assumono per lui lo stesso significato e non possono discernersi. Ogni essere conoscente è dunque in realtà, e si sente, la totalità del voler-vivere o dell'essenza del mondo, e nel tempo stesso la condizione integrante del mondo come rappresentazione, per conseguenza un microcosmo eguale in valore al macrocosmo. La natura medesima, sempre e dappertutto sincera, gli fornisce spontaneamente questa cono-

scenza, indipendente da qualunque riflessione, in modo semplice ed immediatamente certo. Tali due qualità necessarie or ora enunciate spiegano perchè succeda che l'individuo, il quale dispare affatto nell'immensità del mondo, tanto è impercettibilmente piccolo, si consideri nullameno come il centro dell'universo, non abbia riguardo sopra tutto che alla propria esistenza ed al proprio benessere; spiegano perchè, dal punto di vista naturale, egli sia pronto a sacrificare tutto quello che non sia lui stesso, ad annientare il modo intero, per null'altro che per conservare un istante di più il suo *io*, questa goccia nel mare. Una tale disposizione è l'egoismo, essenziale ad ogni cosa nella natura. Si è desso che viene anche a rivelare nel modo più terribile il conflitto interno della volontà con sè medesima. Perciocchè l'egoismo riceve la sua esistenza e la sua natura da questo antagonismo tra il microcosmo e il macrocosmo; oppure nasce dal fatto che la volontà oggettivata, avendo per forma il principio d'individuazione, si vede identica in una infinità d'individui ed inoltre in ciascuno di essi intiera e perfetta sotto due aspetti (volontà e rappresentazione): per conseguenza ognuno vede in sè tutta la volontà e tutta la rappresentazione mentre gli altri non gli sono dati se non come sue rappresensentazioni: perciò la sua esistenza e la sua conservazione presso di lui vanno al di sopra di quelle di tutti gli altri esseri presi insieme. Ciascheduno considera la propria morte come se fosse la fine del mondo intero, mentre sente la morte di persone che conosce con molta indifferenza, a meno che non vi sia personalmente interessato. Nella coscienza giunta alla più alta sua perfezione, nella coscienza dell'uomo, l'egoismo, egualmente che l'intelligenza, il dolore e la gioia deve aver acquistato il più perfetto sviluppo ed il conflitto che provoca tra gl'individui deve accentuarvisi nel modo più spaventevole. Tale in fatto è lo spettacolo che abbiamo dovunque sotto gli occhi in grande come in piccolo: lo vediamo ora sotto un aspetto terribile nella vita di tiranni o di scellerati e nelle guerre che desolano il mondo, ora dal lato ridicolo, che è il tema della commedia e che si mostra specialmente sotto forma di presunzione e di vanità, debolezze che Rochefoucauld meglio di qualunque altro ha saputo cogliere e rappresentare in astratto: lo troviamo nella storia di tutti i tempi e paesi, come nella nostra esperienza personale. Ma lo si può scorgere più distinto quando una folla scatenata ha rotto ogni ritegno di legge e d'ordine: allora si mostra in piena luce quel *bellum omnium contra omnes* di cui Hobbes ha dato il quadro ammirabile nel primo capitolo « *De cive.* » Allora si vede ciascuno non soltanto rapire agli altri ciò che egli stesso agogna, ma anche distruggere la felicità o l'esistenza dei suoi simili, niente per altro che per procurarsi un supplemento meschinissimo di benessere. Ecco l'espressione più spiccata dell'egoismo le cui manifestazioni, sotto questo riguardo, non sono sorpassate se non da quelle della cattiveria

propriamente detta, della cattiveria che cerca per puro piacere il danno ed il dolore altrui senza alcun vantaggio diretto: tra breve ne tratteremo. — Il lettore è pregato di confrontare lo studio presente sull'origine dell'egoismo con quello che lo fatto nella mia monografia sul fondamento della morale.

Una delle pricipali fonti del dolore, essenza inseparabile della vita, è quell'*Eris*, quella lotta tra gl'individui tutti, quell'espressione dell'interna contraddizione inerente al voler-vivere che diventa visibile col mezzo del principio d'individuazione: modo crudele di metterla direttamente in piena luce sono i combattimenti di bestie. In tale discordia originale risiede una sorgente inesauribile di affanni, malgrado tutte le misure che sono state prese in questo riguardo e che noi esamineremo ben presto più da vicino.

Negazione della volontà altrui; giusto ed ingiusto; la giustizia umana.

Abbiamo già esposto che la prima e la più semplice affermazione del voler-vivere non è che l'affermazione del corpo stesso dell'individuo, vale a dire la manifestazione della volontà per mezzo di atti nel tempo, mentre il corpo, colla sua forma e colle sue disposizioni adatte allo scopo, rappresenta già la volontà medesima nello spazio, e null'altro. Tale affermazione si esplica sotto la forma di conservazione del corpo coll'impiego delle proprie forze. La soddisfazione dell'istinto sessuale vi si unisce immediatamente, anzi ne fa parte perchè gli organi della generazione sono parte del corpo. Per conseguenza qualunque rinunzia *spontanea*, non fondata sopra un *motivo*, alla soddisfazione di questo istinto è già una negazione del voler-vivere, è già il suo annientamento effettuato da esso medesimo in seguito ad una conoscenza che agisce come *quietivo*: si vede dunque che siffatta negazione è già una contraddizione tra la volontà e il suo fenomeno. Perciocchè sebbene il corpo oggettivi nelle parti genitali la volontà di propagarsi, l'uomo rinuncia a tale propagazione. Precisamente perchè questa rinunzia nega o sopprime il voler-vivere, è dessa una vittoria così difficile e così dolorosa da riportar su sè medesimi; — ma ne parleremo più avanti. — Siccome la volontà presenta questa affermazione del corpo per mezzo di sè stesso in una folla innumerevole di esseri, viventi l'uno a lato dell'altro, l'egoismo proprio a tutti fa che essa sorpassa facilmente presso un individuo il grado d'una semplice affermazione, giungendo fino alla negazione della medesima volontà che si manifesta in altro individuo. La volontà del primo esce dai limiti in cui si afferma la volontà del secondo sia ledendo o distruggendo il corpo di questo, sia costringendo le forze di tal corpo a servire essa medesima in luogo di servire il corpo ove si manifesta; un uomo rapisce così alla volontà, oggettivata in un individuo, le forze per mezzo delle quali essa si esplica, per aumentare ed oltrepassare d'altrettanto le forze necessarie alla propria individualità: per conseguenza quando afferma la sua volontà, quest'uomo sorte dai limiti del suo corpo, e nega la volontà di quello d'altri. — Tale usurpazione sui limiti d'affermazione dell'altrui volontà è stata riconosciuta in ogni tempo, e la sua nozione astratta porta il nome

d'*ingiustizia*. Perciocchè le due parti si rendono conto del fatto istantaneamente; non in modo chiaro, è vero, sotto la forma astratta come io la presentai, ma per un sentimento intimo. L'irrompere, nella sfera d'affermazione del corpo, della propria negazione da parte di un estraneo è sentito dalla vittima dell'ingiustizia come un dolore morale diretto, del tutto separato e diverso dal dolore fisico che le fa inoltre provare l'atto, o dal dispiacere che le causa il danno. D'altra parte l'autore dell'ingiustizia riconosce di essere « *in sè* » la medesima volontà che gli appariva nell'altro corpo, s'avvede dell'affermarsi di essa in uno dei suoi fenomeni con tanta veemenza da divenire, sorpassando le frontiere e le forze di questo corpo, negazione di sè stessa in un altro fenomeno: per conseguenza sente come una tale veemenza lo metta in lotta con sè stesso in quanto costituisce la volontà in sè, e come laceri il suo proprio seno; anche il colpevole, ripeto, comprende tutto questo istantaneamente, non in astratto, ma per un certo senso vago: lo si dice *rimorso della coscienza* o, in modo più speciale nel caso presente, il sentimento di *aver commesso un'ingiustizia*.

L'ingiustizia, di cui abbiamo analizzato la nozione nella sua più astratta generalità, si esprime in concreto nel modo più ampio, più speciale e più palpabile col cannibalismo: ecco il suo tipo più netto e più evidente, l'immagine esecrabile del conflitto più impetuoso della volontà con sè stessa nella sua oggettivazione più alta, l'uomo. Si esprime inoltre coll'omicidio, la effettuazione del quale produce immediatamente e con una chiarezza orribile il rimorso, di cui abbiamo poco fa spiegato il significato in termini brevi ed astratti, e porta alla calma dello spirito un colpo dal quale questo non si rialza mai più; perciocchè il terrore che ci fa rabbrividire dopo aver commesso un assassinio, come pure lo spavento che ci fa indietreggiare di fronte all'assassinio che siamo per commettere, corrispondono all'attaccamento senza limite per la vita di cui qualunque essere vivente è penetrato nella sua qualità di fenomeno del voler-vivere. (Del resto, qui avanti, analizzeremo più intimamente questo sentimento che accompagna l'effettuazione di un'ingiustizia o di un atto di cattiveria, in altri termini il rimorso, e gli daremo la nettezza d'una nozione astratta). Ogni mutilazione o lesione del corpo altrui, fatta con intenzione, un colpo pur anche, appartengono per la loro essenza alla categoria dell'omicidio, e non ne differiscono se non per il grado. — L'ingiustizia si mostra ancora nel servaggio, nella schiavitù forzata, finalmente in qualunque attacco alla proprietà degli altri; quest'attacco, in quanto la proprietà costituisce il frutto del lavoro, è dello stesso genere della precedente ingiustizia colla quale ha relazione come il fatto di semplici colpi o ferite ha relazione coll'omicidio.

Infatti, nel senso della nostra spiegazione dell'ingiustizia, la sola *proprietà* che non si può togliere ad un uomo *senza ingiustizia* è il

frutto dell'impiego delle sue forze: togliendogliela si priva la volontà delle forze del corpo in cui è oggettivata per farle servire a quella oggettivata in un altro corpo. Perciocchè così soltanto l'autore dell'ingiustizia, attaccandosi non al corpo altrui ma a qualche cosa d'inanimato e differente da questo corpo, irrompe nella sfera d'affermazione della volontà estranea, poichè le forze, il lavoro dell'altro corpo, si sono per così dire unite, identificate colla cosa. Ne segue che qualunque diritto di vera proprietà, vale a dire morale, è fondato in origine interamente ed unicamente sul lavoro: ciò che fu ammesso quasi dappertutto fino a Kant; il codice più antico di legislazione che esista lo esprime chiaramente con parole mirabili: « I saggi che conoscono i « tempi più remoti dichiarano che un campo coltivato è la proprietà « di chi lo ha dissodato, migliorato e lavorato, come l'antilope appar- « tiene al primo cacciatore che l'ha ferita mortalmente. » — Codice delle leggi di Manu, IX, 44. — La debilità senile di Kant può sola spiegarmi l'insieme della sua teoria del diritto, che non è se non uno strano tessuto di errori nascenti gli uni dagli altri, particolarmente in quanto riguarda il diritto di proprietà, fondato sulla prima occupazione. Come infatti la semplice dichiarazione della mia volontà potrebbe escludere gli altri dal godimento di una cosa e creare immediatamente un diritto in mio riguardo? Evidentemente questa dichiarazione ha bisogno essa medesima di appoggiarsi sopra un titolo di diritto, mentre Kant ammette che lo costituisce. Come la condotta di un uomo potrebbe essere in sè, ossia moralmente, ingiusta perchè egli non prende in considerazione certe pretese al possesso esclusivo d'una cosa, quando queste pretese non sono fondate che sulla loro semplice enunciazione? Che mai potrebbe turbare la sua coscienza (essendo evidente e ben facile a comprendere come non possa esistere affatto *presa di possesso legale*, ma solo un'*acquisizione di possesso*) un'appropriazione della cosa, per aver esercitato sopra di essa forze in origine proprie all'individuo? Infatti quando coll'aiuto d'uno sforzo estraneo, per minimo che sia, una cosa è stata lavorata, abbellita, protetta contro la distruzione, un tale sforzo consista anche solo nel raccogliere o nello spiccare un frutto selvatico, qualcuno, impadronendosene, toglie altrui il risultato di forze esercitate; impiega dunque il corpo altrui, in luogo d'impiegarvi il proprio, a servire la sua volontà; spinge così l'affermazione di questa al di là del fenomeno che le è proprio, e giunge sino a negarla nel fenomeno estraneo: in altre parole, commette un'ingiustizia (1). — Il semplice uso d'una cosa senza alcun lavoro per coltivarla o per met-

(1) Non è dunque necessario ammettere per base del diritto naturale di proprietà due titoli paralleli, fondati l'uno sulla **detenzione** e l'altro sulla **formazione**; quest'ultimo basta sempre. Soltanto la parola **formazione** è impropria, perchè l'applicazione d'uno sforzo ad una cosa non serve sempre a darle una **forma**.

(Nota di Schopenhauer).

terla al sicuro dalla distruzione, non dà invece diritto su di essa più che non ne dia al possesso esclusivo una dichiarazione della volontà. Una famiglia che fosse andata a caccia per un secolo sopra un territorio, e non si avesse preso la menoma cura per migliorarlo, non può, senza commettere un'ingiustizia morale, respingere un nuovo venuto che volesse cacciarvi. Il preteso diritto di prima occupazione in virtù del quale, per aver semplicemente goduto di una cosa, si reclama una ricompensa, ossia la facoltà esclusiva di goderne anche per l'avvenire, non trova fondamento morale. Il nuovo venuto potrebbe a molto miglior diritto opporre a colui che non si appoggia se non sopra un titolo siffatto: « Precisamente perchè tu hai goduto tanto « a lungo è giusto che altri goda alla sua volta ». In quanto alle cose che non si prestano ad alcun lavoro, sia per essere migliorate, sia per essere garantite dalla distruzione, esse non ammettono un possesso esclusivo fondato moralmente, eccetto che nel caso di una cessione volontaria a qualcuno da parte di tutti in ricompensa, per esempio, d'altri servigi; ma ciò suppone già una società regolata da una convenzione, vale a dire uno stato. Il diritto di proprietà fondato moralmente, quale lo abbiamo dedotto, dà, per sua natura, a chi lo possiede un potere tanto illimitato quanto quello che costui ha sul proprio corpo; ne segue che per cambio o donazione egli può trasmettere la sua proprietà ad altri che possederanno allora la cosa ad un titolo così bene fondato come lo era il suo.

In quanto concerne la *perpetrazione* di un'ingiustizia, essa può effettuarsi colla *violenza* o coll'*astuzia*, le quali si equivalgono circa la loro essenza morale. In primo luogo, per l'omicidio, moralmente è indifferente che lo si abbia commesso col pugnale o col veleno; e analogicamente questo è vero anche per qualunque lesione corporale. Tutti gli altri casi d'ingiustizia possono sempre esser ridotti al fatto che, coll'ingiustizia che commetto, costringo un altro individuo a servire la mia volontà in luogo della sua, ad agire a mio capriccio e non al suo. Per via della violenza vi riesco a mezzo della causalità fisica; per via dell'astuzia a mezzo della motivazione, ossia della causalità che agisce sulla conoscenza: ciò che significa che propongo alla volontà d'un individuo *motivi simulati* in virtù dei quali costui, credendo seguire *la sua volontà*, segue *la mia*. Siccome l'ambiente in cui si trovano i motivi è la conoscenza, io non posso riescire se non falsando la conoscenza, atto che costituisce la *menzogna*. Questa ha sempre per iscopo di agire sopra una volontà straniera, d'influire sopra la conoscenza altrui — non sulla conoscenza in sè e come tale, ma come mezzo, ossia in quanto essa determina la volontà. Perciocchè la mia menzogna medesima, partendo dalla mia volontà, deve avere un motivo; questo non può essere che la volontà straniera e non la conoscenza straniera in sè stessa e per sè stessa, perchè in tale qua-

lità essa non può mai influire sulla mia propria volontà, non può mai muoverla, nè divenire un motivo delle sue mire: un simile motivo non può esser se non la volizione e l'azione d'altri e soltanto per mezzo di queste, per conseguenza in modo indiretto, la conoscenza estranea può divenire motivo. Ciò si applica non solo alla menzogna evidentemente interessata, ma anche a quella provocata da pura cattiveria, a quella che gode di pascersi delle conseguenze dolorose prodotte in altri da un errore che essa medesima ha fatto nascere. Anche la semplice millanteria tende già ad influenzare la volontà e la condotta degli altri col tentare di ingrandire la considerazione o di migliorare l'opinione a cui si può pretendere da parte loro. — Il semplice rifiuto di dire la verità, ossia in generale di enunciare un fatto, non è in sè un'ingiustizia; ma lo è il far credere il falso. Chi rifiuta d'indicare la buona strada al viaggiatore smarrito non è ingiusto, ma lo diviene se gli dà una falsa direzione. — Da quanto precede risulta che ogni *menzogna*, precisamente come ogni atto di violenza, è a tal titolo un'*ingiustizia*, perchè, come l'atto di violenza, ha per iscopo di estendere il dominio della propria volontà su altri individui, per conseguenza, d'affermare la propria volontà negando l'altrui ciò che fa anche la violenza. Ma la menzogna più perfetta si è *la violanzione d'un accordo preso*, perchè qui tutte le condizioni che abbiamo enunciate si trovano riunite in modo evidente e completo. Infatti quando concludo una convenzione, ciò a cui s'impegna l'altro contraente è, per mia stessa confessione, il motivo diretto dell'obbligo che sono per assumere a mia volta. Le promesse reciproche sono prudentemente discusse prima di essere cambiate in termini formali. Le dichiarazioni reciproche sono, per ipotesi, circa la loro verità in potere di ciascuno dei dichiaratori. Se l'altro contraente viola la convenzione, si è ch'egli mi ha ingannato: suggerendo alla mia conoscenza l'apparenza di motivi, ha diretto la mia volontà secondo le sue intenzioni ed ha esteso il dominio della volontà sua fino sulla mia persona; ha dunque commesso così una completa ingiustizia. Ecco le basi morali della legittimità e validità delle *convenzioni*.

L'ingiustizia commessa per mezzo della violenza non è per il suo autore così obbrobriosa come quella commessa per mezzo dell'astuzia, perchè la prima fa mostra di una forza fisica che, in qualunque circostanza, impone agli uomini, mentre la seconda, coll'impiego di vie oblique, palesa debolezza ed avvilisce l'uomo fisicamente e moralmente in una volta; inoltre perchè la menzogna e l'astuzia non possono riescire se non se chi ne usa manifesti lui stesso orrore e disprezzo per simili mezzi allo scopo di cattivarsi la confidenza altrui, il suo trionfo risultando allora dall'essergli attribuita una lealtà che non possiede. — La profonda avversione che ispirano l'astuzia, la malafede, il tradimento, proviene da questo che la buona fede e la pro-

bità sono un legame esteriore che riunisce in un tutto la volontà dispersa in una moltitudine immensa d'individui, e che limita così le conseguenze dell'egoismo proveniente da tale dispersione. La mala fede e il tradimento rompono questo legame ed aprono un campo sconfinato alle conseguente dell'egoismo.

L'insieme di quanto abbiamo esposto ha dimostrato come il concetto d'*ingiustizia* ammetta tale qualità di condotta per cui l'individuo spinge l'affermazione della volontà manifestantesi nel suo corpo fino alla negazione di quella che appare nel corpo altrui. Con esempî molto generali abbiamo fatto vedere dove cominci il dominio dell'ingiustizia, e stabilito, con piccolo numero di nozioni principali, quali ne sieno i differenti gradi, dai più elevati ai più bassi. Da tutto ciò risulta che la nozione d'*ingiustizia* è primitiva e positiva, mentre l'opposta, quella di *giustizia*, è derivata e negativa. Perciocchè bisogna riferirsi ai concetti, non alle parole. Infatti non si avrebbe mai sentito parlare di *giustizia*, se *l'ingiustizia* non sussistesse. La nozione di giustizia non contiene che la negazione dell'ingiustizia; ad essa si riferisce ogni azione che non oltrepassa i limiti che abbiamo stabilito più addietro, vale a dire che non nega la volontà altrui allo scopo di affermare maggiormente la propria. Il detto limite divide, sotto il rapporto della qualità puramente e semplicemente *morale*, tutto il dominio delle azioni possibili in giuste ed ingiuste. Dal momento che un'azione non invade, nel modo indicato, la sfera d'affermazione di una volontà estranea negandola, non costituisce un'ingiustizia. Così rifiutare, per esempio, di soccorrere qualcuno che si trova in urgente pericolo, o vedere con occhio impassibile un uomo che muore d'inedia quando si ha il superfluo per sè medesimi, ben che sieno atti d'una crudeltà infernale, non sono ingiustizie: soltanto si può affermare con sicurezza che chiunque è capace di spingere a questo punto l'inumanità e la durezza di cuore, è pronto anche a commettere non importa quale ingiustizia, una volta che i suoi progetti lo esigano e che nessuna coercizione ne lo impedisca.

Ma il concetto di *giusto*, come negazione di quello d'ingiusto, ha trovato la sua principale applicazione, e indubbiamente anche la sua prima origine, in quei casi nei quali un tentativo d'ingiustizia è respinto colla forza: tale resistenza non può a sua volta essere ingiusta; dunque è giusta, benchè la violenza impiegata, considerata in sè ed isolatamente, costituisca un'ingiustizia, e non sia giustificata e non divenga un diritto nel caso dato se non in virtù del suo motivo. Quando un uomo nell'affermazione della sua volontà arriva ad invadere la sfera d'affermazione della volontà essenziale alla mia persona, e perciò la nega, la mia difesa contro l'usurpazione non è che una negazione di questa negazione; in tale senso non faccio da parte mia se non affermare la volontà che, per sua essenza ed in origine, si manifesta nel

mio corpo e si esprime già implicitamente nel suo solo fenomeno; per conseguenza non commetto un'ingiustizia, dunque faccio giustizia. Questo vuol dire che allora ho il *diritto* di negare la negazione straniera con tanta forza quanto occorre per neutralizzarla, ciò che lo si comprende facilmente, può giungere fino ad uccidere l'individuo: l'azione dannosa che mi minaccia come violenza esterna, può esser respinta con reazione un po' superiore senza ch'io commetta ingiustizia, dunque con giustizia; perciocchè tutto quello che viene dal mio lato resta ancor sempre nella sfera d'affermazione della volontà essenziale alla mia persona, come persona, ed espressa per mezzo di essa (si è questa sfera che forma il campo della lotta); io non invado la sfera straniera; il mio atto non è che negazione, dunque un'affermazione; essa medesima non è negazione. Posso quindi costringere con giustizia una volontà straniera a desistere dalla negazione quando nega la volontà mia, quale si mostra nel mio corpo e nell'impiego delle mie forze per la conservazione del corpo, senza negare con questo una volontà straniera che si mantenga negli stessi limiti: in altre parole ho, fino a questo punto, un *diritto di coercizione*.

In tutti i casi in cui mi appartiene il diritto di coercizione, vale a dire quando sono pienamente autorizzato ad usar violenza verso altri, posso anche, secondo le circostanze, opporre l'astuzia alla violenza senza commetter ingiustizia: ho dunque un *diritto di menzogna*, che sta in perfetta proporzione con quello di coercizione. Giurare, per esempio, ad un malandrino che vi fruga addosso, di non aver più niente sopra di sè, è agire molto giustamente; così non è che giusto, quando un ladro si è introdotto di notte presso di voi, l'attirarlo con una menzogna in cantina e rinchiudervelo. Un uomo catturato da briganti, supponiamo, o da corsari, ha il diritto per liberarsi di ucciderli sia apertamente, sia col tradimento. — Per questo non si è legati da un'obbligazione estorta con una violenza fisica diretta, perchè la vittima di tale violenza ha il diritto di salvarsi dai suoi oppressori uccidendoli ed a miglior ragione ingannandoli. Quando non si può riprendere colla forza il bene rubatoci, non si commette ingiustizia riacquistandolo coll'astuzia. Ed anche quando il giocatore gioca il denaro che mi ha truffato, ho il diritto di giocare contro di lui con dadi falsi, perchè tutto quello che gli guadagno già mi appartiene. Chi volesse contestare tutto ciò, dovrebbe contestare anche di più le astuzie di guerra, le quali non sono che menzogne in azione ed una conferma della sentenza di Cristina di Svezia: « Non è da far fonda-« mento sulle parole degli uomini; a mala pena si può fidarsi dei lo-« ro atti. » — Come si vede i confini del giusto toccano immediatamente quelli dell'ingiusto. Del resto credo superfluo dimostrare come tutto questo si accordi perfettamente con quanto ho detto più addietro

sull'illegittimità della menzogna e della violenza: ciò per servire anche a dilucidare le strane teorie sulla bugia pietosa (1).

Secondo quanto precede il giusto e l'ingiusto sono dunque determinazioni puramente *morali*, ossia non hanno valore se non in ciò che riguarda la condotta umana come tale ed in rapporto al *significato intimo di questa condotta in sè medesima*. Tale significato si rivela direttamente all'uomo nel suo foro interno nel fatto che da una parte l'ingiustizia è accompagnata presso chi la commette da un dolore intimo ch'egli ha della forza eccessiva d'affermazione della propria volontà, spinta fino alla negazione del fenomeno della volontà straniera, e così pure dal sentimento che gli dice che, differente come fenomeno dall'essere che ha leso, è nondimeno in sè identico con esso. La spiegazione completa di tale significato intimo di ogni rimorso non potrà essere data che più avanti. D'altra parte la vittima di una ingiustizia sente dolorosamente la negazione del suo volere, quale è espresso già per mezzo del corpo o dei bisogni fisici, la cui soddisfazione la natura ha affidato alle forze dell'individuo; sente nel tempo stesso, che potrebbe, senza commettere ingiustizia, respingere con ogni mezzo tale negazione, se le forze non gli facessero difetto. Questo significato puramente morale è il solo che il giusto e l'ingiusto possono avere per l'uomo considerato come essere umano, e non come cittadino; resterebbe completo anche nello stato di natura, in assenza di qualunque legge positiva; esso forma la base e il contenuto di ciò che, precisamente per questa ragione è stato denominato *diritto naturale*, ma che più precisamente si dovrebbe chiamare diritto morale; perciocchè la sua autorità non si applica a ciò che si subisce, all'ingiustizia sofferta, alla realtà esterna, ma unicamente a ciò che si fa, all'ingiustizia *commessa;* concerne l'*azione* e la conoscenza interna che questa dà all'uomo della sua volontà individuale, e che chiama *coscienza;* nello stato di natura tale conoscenza non può estendersi in ogni caso anche al di fuori, agli altri individui, nè impedire che la violenza si sostituisca al diritto. Nello stato di natura dipende assolutamente da ciascun individuo, in qualunque occasione il non *commettere* ingiustizia, ma non dipende affatto da lui il *non subirla*, perchè ciò proverrà da una contingenza esterna, dalla sua forza fisica. Vediamo adunque che i concetti di giusto e d'ingiusto hanno valore anche nello stato selvaggio e non sono minimamente convenzionali; solo non servono se non come nozioni *morali*, giovando ad ognuno per conoscere la propria volontà. Sulla scala dei gradi tanto diversi della forza con cui la volontà si afferma nelle creature umane, segnano essi un punto fisso, come il punto di congelazione sulla scala termometrica;

(1) Lo sviluppo completo della dottrina del diritto or ora esposta si trova nella mia memoria **Sul fondamento della morale,** par. 17, pag. 221-230 della prima edizione (pag. 216-230 della prima edizione pag. 216-226 della seconda.) (Nota di Schopenhauer).

questo segno è il grado a partire dal quale l'affermazione della propria volontà diventa negazione della volontà altrui: in altre parole, è il punto al di là del quale la volontà indica per mezzo di qualche ingiustizia il grado di sua energia, e così pure il livello fino a cui l'intelligenza si trova immersa nel principio d'individuazione (che è il modo d'una conoscenza interamente consacrata al servizio della volontà). Ma chi vuole trascurare o negare il lato puramente morale della condotta umana e considerarla unicamente dal punto di vista dell'azione esterna e dei suoi risultati, senza dubbio può sostenere, come ha fatto Hobbes, che il giusto e l'ingiusto sono determinazioni convenzionali, stabilite arbitrariamente e per conseguenza non esistenti fuori della legge positiva, e noi non potremo mai dimostrargli coll'esperienza esterna ciò che a questa non appartiene. Questo stesso Hobbes nel trattato « *De principiis Geometrarum* » fa spiccare in modo molto bizzarro l'empirismo assoluto della tendenza della sua mente negando le matematiche pure propriamente dette e sostenendo con ostinazione che il punto ha un'estensione e la linea una larghezza: ora siccome non siamo in grado di mettergli sotto gli occhi un punto senza estensione ed una linea senza larghezza non possiamo dimostrargli l'*apriorità* delle matematiche, come non possiamo fargli ammettere quella del diritto dal momento che egli rifiuta qualunque conoscenza che non proceda dall'empirismo.

La *dottrina del diritto puro* è dunque un capitolo della *Morale e* concerne ciò che si *fa*, non ciò che si *subisce*. Perchè solo l'azione è manifestazione della volontà, e si è questa che la morale prende in considerazione. Subire l'ingiusto è un vero accidente: la morale non può occuparsene che indirettamente, e soltanto per dimostrare che quanto si fa all'unico scopo di non soffrire un'ingiustizia non costituisce un'azione ingiusta. — Lo sviluppo di questo capitolo della morale avrebbe per oggetto il determinare esattamente il limite a cui un individuo può giungere nell'affermazione della volontà già oggettivata nel suo corpo senza che divenga una negazione della stessa volontà quale appare in altrui; e poi il precisare anche gli atti che oltrepassano tale limite, che sono dunque ingiusti e che possono, per conseguenza a loro volta esser respinti senza ingiustizia. Così l'azione propriamente detta resta sempre l'oggetto che avrebbe in vista.

Al di fuori, come risultato empirico, incontriamo ora il fatto dell'*ingiustizia subita*, e qui, più nettamente che altrove, lo abbiamo già detto, si mostra il fenomeno del conflitto del voler-vivere con sè stesso, risultante dall'egoismo e dalla moltiplicità degli individui; questi fattori hanno per condizione comune il principio d'individuazione, perchè esso è la forma del mondo come rappresentazione per la conoscenza dell'individuo. Abbiamo inoltre veduto qui sopra che tale conflitto degli individui è la sorgente inesauribile di una gran parte di quel dolore che forma l'essenza della vita umana.

La ragione, facoltà comune a tutti gl'individui, che permette loro a differenza degli animali di non conoscere soltanto le cose particolari, ma anche di comprenderne astrattamente l'insieme nel suo concatenamento, ha fatto loro conoscere questa sorgente di dolore e li ha indotti a riflettere sul modo di attenuarla e possibilmente di sopprimerla facendo un sacrificio comune che sarebbe compensato dal vantaggio comune che ne deriverebbe. Infatti qualunque sia il piacere che l'egoismo individuale trova accidentalmente nel commettere l'ingiustizia, questa ha un correlativo necessario nella gran pena che altri prova nel subirla. E siccome la ragione, avendo il potere di abbracciare l'insieme per mezzo del pensiero, ha abbandonato il punto di vista parziale dell'essere a cui appartiene, e si è spogliata per un istante del suo attaccamento agli interessi di questo essere, così ha veduto il piacere di agire ingiustamente, che un individuo prova, sorpassato ogni volta da un dolore relativamente più grande presso chi subisce l'ingiustizia; e siccome qui tutto è abbandonato al caso, essa ha riconosciuto inoltre che ciascheduno poteva temere di prender parte meno sovente al piacere eventuale di commettere un'ingiustizia, che non al dolore di soffrirne una. La ragione comprese così che, sia per diminuire la somma degli affanni sparsa fra noi, sia per dividerla nel modo più eguale possibile, il migliore ed unico mezzo si era di risparmiare a tutti il dolore di subire un'ingiustizia facendo egualmente rinunziare tutti al piacere di commetterla. — Questo mezzo che l'egoismo, abbandonando sulla scorta della ragione il suo punto di vista esclusivo e procedendo con metodo, ha trovato senza fatica ed ha progressivamente perfezionato è il *patto sociale* o la *legge*. L'origine, quale la espongo qui, ne è già stata esposta da Platone nella sua Repubblica. Essa è effettivamente la sola possibile, e la sola che spicca dalla natura stessa della questione. Lo Stato egualmente non può in nessun paese averne avuto un'altra, perchè si è precisamente questa origine, questo scopo, che ha fatto dello Stato uno Stato; ed in ciò è affatto indifferente che la condizione che l'ha preceduto presso qualunque popolo sia stata quella d'un'orda di selvaggi che vivevano indipendenti gli uni dagli altri (anarchia), o quella di una banda di schiavi che il più forte governa come gli piace dispotismo. Nei due casi non esiste ancora lo Stato; questo nasce soltanto dall'accordo comune, ed è più o meno perfetto od imperfetto secondo che è più o meno dominato dall'anarchia o dal dispotismo. Le repubbliche inclinano all'anarchia, le monarchie al dispotismo; nel regime costituzionale, inventato per stare in bilancia tra i due, governano i due partiti. Per poter fondare uno Stato perfetto bisognerebbe cominciare col crear esseri foggiati in modo che fossero sempre pronti a sacrificare il loro proprio interesse a quello di tutti. Fino a questo punto è sempre tanto di guadagnato quando abbiasi una famiglia unica la cui prosperità sia

inseparabile da quella del paese; perciocchè così, almeno negli affari gravi, la prosperità non potrà favorire mai tale famiglia senza giovare nel tempo stesso agl'interessi di tutti. Ecco ciò che costituisce la forza o i vantaggi della monarchia ereditaria .

Abbiamo veduto che la morale si occupa del giusto e dell'ingiusto esclusivamente dal punto di vista *attivo* e che determina limiti precisi di condotta a chi sarebbe deciso di non commettere ingiustizia; invece la scienza sociale, la teoria della legislazione, ha di mira soltanto l'ingiustizia *sofferta* e non si occuperebbe mai dell'ingiustizia *commessa*, se non fosse in riguardo del correlativo necessario ed inseparabile di essa, l'ingiustizia subìta; è questo il nemico contro cui lavora e su cui resta fissato il suo sguardo. Se, per impossibile, si potesse ideare un *agire ingiusto* che non fosse accompagnato dall'altra parte da un *soffrire ingiusto*, lo Stato logicamente non avrebbe da impedirlo. — Inoltre, siccome in morale il volere, l'intenzione, è la sola cosa da prendere in considerazione e la sola che abbia una realtà, la ferma volontà di commettere un'ingiustizia, impedita e resa inefficace soltanto da forza esterna, ha lo stesso valore, moralmente, dell'ingiustizia effettuata, e il tribunale morale condanna come ingiusto colui che la volle. Al contrario lo Stato non si preoccupa affatto della volontà, nè dell'intenzione, per sè stesse, ma unicamente dell'*atto* (tentato o consumato, non importa) a causa del correlativo di esso, il torto sofferto da altri: l'atto, il fatto, ecco ciò che v'ha di reale a' suoi occhi; mentre esso non fa ricerca dell'intenzione se non in quanto questa possa chiarirgli il senso dell'atto. Lo Stato non proibisce ad alcuno di pensare costantemente ad uccidere col ferro o col veleno, dal momento che sa positivamente che il timore della mannaia o del capestro impedirà di continuo gli effetti di simile volontà. E nemmeno ha il piano insensato di distruggere le tendenze ingiuste, le cattive intenzioni, ma soltanto mette sempre di contro ad ogni motivo che può indurre a commettere un'ingiustizia un altro motivo sotto forma d'una pena inevitabile, la forza del quale vinca quella del primo e ne determini la cessazione; il codice criminale è dunque un repertorio, il più completo possibile, dei contromotivi da opporre a tutte le azioni criminali presunte possibili; — in esso crimini e contromotivi sono previsti *in astratto*, perchè trovino, succedendo il caso, la loro applicazione *in concreto*. A tale scopo la scienza politica o la legislazione tolgono a prestito dalla morale il capitolo che insegna la giustizia e che, accanto del significato intimo del giusto e dell'ingiusto, fissa il limite preciso che li separa, ma unicamente per trarne utile all'inverso: quei limiti che la morale vuole non debbano mai essere oltrepassati da chi non intende *commettere* ingiustizia, sono considerati dalla legislazione dal lato opposto, ossia come limiti che non bisogna permettere sieno oltrepassati da nessuno per non aver da *soffrire* ingiustizia, limiti

dunque nei quali si ha il *diritto* di far rientrare colui che li viola: per conseguenza la legislazione afforza colle leggi la parte esposta all'aggressione. Si vede che nello stesso modo in cui si è detto spiritosamente lo storico un profeta a rovescio, si può dire che il legislatore è un moralista a rovescio; e perciò che la legislazione, nel suo vero significato, ossia come dottrina dei diritti che è permesso di difendere, è il rovescio di quel capitolo della morale in cui s'insegna quali diritti non sia permesso di violare. Il concetto dell'ingiusto e della sua negazione, il giusto, da *morale*, come è in origine, diviene *giuridico* per lo spostamento del suo punto di partenza dal lato attivo al lato passivo, dunque per rovesciamento. Tale rovesciamento, unito alla teoria di Kant sul diritto, secondo la quale è dedotta molto falsamente l'istituzione dello Stato, come dovere morale, dall'imperativo categorico ha spesso in questi ultimi tempi dato origine allo strano errore che lo Stato è un'istituzione destinata a favorire la moralità, che esso non deve la sua origine se non a questa tendenza e che quindi è diretto contro l'egoismo. Come se l'intenzione interna, alla quale sola conviene l'attributo di morale od immorale, come se la volontà, eternamente libera, potessero essere modificate dal di fuori e da un'influenza qualunque! Ancora più assurda è la tesi lo Stato essere la condizione della libertà nel suo significato morale, quindi della moralità; perchè la libertà si trova al di là del fenomeno e con più ragione al di sopra delle istituzioni umane. Lo Stato, l'abbiamo già detto, è tanto poco diretto contro l'egoismo in generale e come tale, che, proprio viceversa, deve la sua origine all'egoismo che ha appreso a conoscere sè stesso, che precede metodicamente, che è passato dal suo punto di vista unilaterale ad un punto di vista generale e che è divenuto comune a tutti per avere assunto, concentrato in sè, gli egoismi individuali: unicamente a servir questo egoismo è chiamato lo Stato, istituito precisamente per la ragione dell'impossibilità d'una moralità pura, ossia d'una condotta giusta, basata su principî morali, perchè se una condotta simile fosse possibile esso medesimo diverrebbe superfluo. Dunque non affatto contro l'egoismo, ma contro le conseguenze disastrose e reciproche le quali risultano dalla moltiplicità degli egoismi individuali e turbano il benessere di tutti, fu istituito lo Stato allo scopo di assicurare questo benessere.

(1). Hobbes pure ha esposto in modo preciso ed eccellente questa origine e questo scopo dello Stato, quali sono espressi da lungo tempo nel principio di qualunque sistema politico: *Salus pubblica prima lex esto* (2).— Se lo Stato raggiunge pienamente il suo scopo, il risultato ottenuto sarà lo stesso come quello che deriverebbe dal dominio generale

(1) Scopo della riunione dei cittadini è viver bene, ossia far vita felice e bella.

(2) Prima legge sia l'interesse pubblico.

delle intenzioni assolutamente giuste. Ma l'essenza interna, l'origine dei due fenomeni sarà diversa. Il secondo infatti risulterebbe da che nessuno vorrebbe *commettere* ingiustizia, e il primo da che nessuno vorrebbe subirla, e perchè a tale scopo sarebbero state prese misure convenienti. Questo ci mostra come lo stesso fine possa essere raggiunto benchè si parti da due direzioni opposte: un carnivoro colla museruola è inoffensivo quanto un erbivoro. — Ma lo Stato non saprebbe andar al di là: esso non potrà mai produrre una condizione di cose simile a quella che deriverebbe dalla benevolenza e dall'amore reciproco e generale. Perciocchè come abbiamo trovato poco fa che non proibirebbe un agire ingiusto a cui non corrispondesse un soffrire ingiusto, e che non lo proibisce se non perchè è condizione irrealizzabile, così viceversa, in virtù della sua tendenza diretta verso il benessere di tutti, lo Stato si prenderebbe assidua cura a che ciascheduno provasse ogni sorta di effetti di benevolenza e di umanità, se tutto ciò non avesse un correlativo inevitabile nella pratica della benevolenza e della carità; nel caso ogni cittadino chiederebbe di essere incaricato della parte passiva, ben preferibile all'attiva la quale per alcun motivo non dovrebbe essere attribuita al tale piuttosto che al tal altro individuo. Per conseguenza non si può *imporre per forza* se non il lato negativo che costituisce effettivamente il diritto, e non il positivo che è quanto si comprende sotto il nome di doveri di umanità, o doveri imperfetti.

La legislazione, come abbiamo già detto, toglie a prestito la teoria del diritto puro, o naturale, e dei limiti del giusto e dell'ingiusto, dalla morale per applicarla a rovescio al suo modo di vedere, che non ha niente di comune colla morale, e per creare conforme a ciò un corpo di leggi positive con mezzi di sanzioni idonei. La legislazione positiva è dunque la dottrina morale del diritto applicata a rovescio. Tale applicazione può tener conto, presso ogni nazione, delle relazioni e delle circostanze speciali. Ma soltanto a condizione d'ispirarsi sempre nelle sue parti essenziali ai principî del diritto puro, e di attingervi il fondamento di tutte le sue disposizioni la legislazione così creata sarà, propriamente parlando, un codice di *diritto positivo* e lo Stato un *patto legittimo*, uno *Stato* nel vero senso della parola, una fondazione moralmente ammissibile, e non una istituzione immorale. In mancanza di ciò, la legislazione positiva non fonda che l'*ingiustizia positiva*: essa medemisa è allora una iniquità stabilita colla violenza, e riconosciuta pubblicamente. Di tale natura sono il dispotismo, il regime della maggior parte degli Stati maomettani, ed anche certe istituzioni di molti governi costituzionali, come per esempio la servitù, il lavoro obbligatorio, ecc. La teoria pura del diritto, o il diritto naturale, anzi per dire più propriamente il diritto morale, serve di base, sempre inversamente, a qualunque legge di diritto positivo, nello

stesso modo in cui le matematiche pure sono l'appoggio di qualunque ramo delle matematiche applicate. I punti essenziali della teoria del diritto puro, quali a tal uopo la filosofia deve trasmetterli alla legislazione, sono i seguenti: 1) Spiegare il significato intimo e vero, e così pure l'origine, dei concetti di giusto e di ingiusto, colla loro applicazione e col loro posto in morale; 2) Indicare la fonte del diritto di proprietà; 3) Mostrare l'origine del valore morale delle convenzioni, perchè su essa si fonda l'autorità morale del patto sociale; 4) Spiegare la nascita e lo scopo dello Stato, il rapporto di tale scopo colla morale, e secondo questo rapporto l'applicazione più conveniente, però invertità, della teoria morale del diritto alla legislazione; 5) Farne derivare il diritto penale. — Il contenuto ulteriore della dottrina del diritto non è più che applicazione dei principî esposti, e determinazione più precisa dei limiti del giusto e dell'ingiusto per tutte le circostanze possibili della vita, che saranno a tal fine riunite e classificate sotto i diversi punti di vista in rubriche separate. In quanto concerne questi insegnamenti speciali i trattati di diritto puro sono tutti presso a poco d'accordo: non è che sui principî che differiscono assai d'opinione, perchè i principî sono sempre connessi con qualche sistema filosofico. Nello spirito del sistema nostro abbiamo trattato sui quattro primi punti principali in modo conciso e generale, ma nondimeno con chiarezza e precisione; ci resta ora di parlare nello stesso intendimento del diritto penale.

Kant pretende, erroneamente, che fuori dello Stato non esista diritto assoluto di proprietà. Secondo le deduzioni che abbiamo presentato più addietro esiste anche nello stato di natura un diritto di proprietà perfettamente naturale, ossia morale, che non si può violare senza ingiustizia, ma che senza ingiustizia si può difendere a tutta oltranza. Invece è certo che fuori dello Stato non havvi *diritto penale*. Qualunque diritto di punire non è stabilito se non dalla legge positiva, la quale anticipatamente ha fissato ad ogni delitto una pena, la cui minaccia, servendo di contromotivo, è destinata a prevalere sopra tutti i motivi che porterebbero a delinquere. E' ritenuto che tale legge positiva sia stata riconosciuta e sanzionata da tutti i cittadini d'uno Sato. Essa è dunque basata sopra una convenzione comune, che tutti i membri della società hanno il dovere di eseguire in qualunque occasione; per conseguenza essi sono tenuti da una parte ad applicare la penalità, dall'altra ad assoggettarvisi; per questo lo Stato ha il diritto di costringere alla sommissione. Ne segue che lo *scopo immediato della punizione* in ogni caso dato è l'*esecuzione della legge in quanto è convenzione*. Ma scopo unico della legge si è d'impedire per mezzo dell'intimidazione che si attenti ai diritti altrui: giacchè i cittadini si sono riuniti in uno Stato, hanno rinunziato a commettere l'ingiustizia, e si sono incaricati delle spese di governo affinchè ognuno sia

garantito contro l'eventualità di dover soffrire un'ingiustizia. Si vede adunque che la legge e la sua esecuzione, ossia la punizione, hanno essenzialmente in vista l'*avvenire* e non il *passato*. Ecco ciò che distingue la *punizione* dalla *vendetta*, la quale è unicamente motivata dal fatto compiuto, vale a dire dal passato in qualità di passato. Ogni rappresaglia di cui si usa in seguito ad un'ingiustizia, infliggendo dolore a chi fu ingiusto, senza altro scopo per l'avvenire, è vendetta e non può avere altro intento che quello di dare consolazione di ciò che si ha sofferto coll'aspetto del dolore che viene imposto a sua volta all'autore dell'ingiustizia. E' questo cattiveria e crudeltà, e non saprebbe essere giustificato in morale. Un'ingiustizia di cui un uomo si rende colpevole in mio riguardo non mi autorizza a fargliene subire un'altra. Pagare il male col male senza scopo ulteriore, non è morale, nè giustificabile sia moralmente, sia per mezzo di qualunque altro motivo ragionevole: il diritto penale non ha senso. Perciò la teoria di Kant che pretende esser la pena stabilità unicamente in vista della punizione è irrazionale e senza fondamento. Ciò per altro non toglie che essa sia riprodotta ancora negli scritti di molti legisti, inviluppata in frasi reboanti che in ultima analisi sono ciance vuote; essi dicono per esempio che colla pena il delitto sarà espiato, o neutralizzato, od annullato, ecc. Ma nessuno ha il diritto di arrogarsi l'ufficio di giudice, di vendicatore, puramente morale, e di punire il misfatto altrui coll'infliggere dolori: in una parola d'imporre l'espiazione. Sarebbe questa una pretesa ben audace; lo attesta la Bibbia colle parole: « Imperocchè a me soltanto è riservata la vendetta, ed io « solo renderò la retribuzione, dice il Signore ». Di certo l'uomo ha il diritto di vegliare alla sicurezza della società, ciò che non è possibile se non minacciando pene a tutte le azioni qualificate per « criminali », allo scopo di prevenirle per mezzo di contromotivi, che consistono nelle punizioni di cui si presenta la minaccia; tale minaccia non può essere efficace se non la si realizza ogni qualvolta avviene il caso di punire. La pena, o più esattamente la legge penale, ha uno scopo puramente preventivo, quello di prevenire i delitti minacciandoli di castigo: questa verità è tanto universalmente riconosciuta, tanto evidente in sè stessa, che la troviamo in Inghilterra nell'antichissima formula d'accusa (*indictment*) di cui l'avvocato della Corona si serve anche al giorno d'oggi nelle cause criminali, e che finisce colle parole: « *Se ciò viene ad essere provato, voi, il nominato. N. N., sarete punito* « *colle pene stabilite dalla legge, allo scopo di dissuadere gli altri dal* « *commettere simili delitti in avvenire* ». Quando un sovrano vuole graziare un delinquente condannato giustamente, il suo ministro dovrebbe fargli osservare che, nel caso, il delitto si ripeterebbe tosto. — Aver in vista l'avvenire, ecco ciò che distingue la punizione dalla vendetta; la punizione non può raggiungere il suo fine se non è ap-

plicata in *esecuzione d'una legge*, perciocchè così, mostrandosi inevitabile ed applicabile egualmente a tutti i casi futuri, essa manterrà alla legge il potere d'intimorire, che è lo scopo cercato. Sento qui senza fallo qualche discepolo di Kant obbiettarmi che tale interpretazione fa del delinquente che viene punito un semplice « mezzo ». I Kantiani ripetono di continuo che « *non si deve mai trattar l'uomo* « *come un mezzo, ma come scopo* »: certo sono parole che suonano degnamente, e la massima è fatta per piacere a coloro che amano avere una formula per risparmiarsi la pena di riflettere più a lungo; ma esaminata alla chiara luce del sole dessa non è se non una proposizione eminentemente vaga, indeterminata, che giunge al suo scopo soltanto in un modo affatto indiretto, e che nell'applicazione ha bisogno di essere ogni volta ed anzitutto spiegata, precisata e modificata, perchè, presa nella sua generalità, presso a poco non significa nulla, è insufficiente e problematica. Dal momento che un assassino è legalmente colpito di sentenza capitale, egli deve certamente essere impiegato come « *mezzo* », e ciò con tutta giustizia. Infatti la sicurezza pubblica, scopo essenziale dello Stato, fu turbata dal delinquente, anzi sarebbe stata distrutta se la legge non esistesse; il reo dunque, la sua vita, la sua persona devono servire all'esecuzione della legge, e, come conseguenza, al ristabilimento della sicurezza pubblica; non è che giusto servirsi di lui come d'un mezzo per dar esecuzione al patto sociale ch'egli accettò nella sua qualità di cittadino; con questa convenzione ed in vista di avere assicurato il godimento della vita sua, della libertà sua, della proprietà sua, ha impegnato questi beni medesimi come garanzia d'una eguale sicurezza per gli altri, e questo pegno lo ha reso esigibile egli stesso.

Questa teoria delle pene, così direttamente chiara per qualunque cervello che ragioni da sano, è lungi dall'essere un'idea nuova, almeno nei suoi punti principali; soltanto errori sempre nuovi l'avevano quasi completamente fatta mettere da parte, per cui ho creduto di darne qui un'esposizione più chiara. Quanto essa contiene di essenziale è compreso già in ciò che ne dice Pufendorf nell'opera « *De officio hominis et civis* », L. 2, C. 13. Le stesse vedute sono accettate da Hobbes nel « *Leviathan* », C. 15 e 28. Si sa che ai giorni nostri Feuerbach le ha sostenute. Stanno anche espresse nelle sentenze dei filosofi antichi: Platone le presenta chiaramente nel Protagora (p. 114 dell'edizione di Bipont), nel Gorgia (p. 168), e nell'undecimo libro delle Leggi (p. 165). Seneca espone perfettamente le idee di Platone e la teoria delle pene in generale colle parole: « Nemo prudens punit quia peccatum est, sed ne peccetur » (De ira, I, 16) (1).

Lo Stato è dunque l'espediente per mezzo di cui l'egoismo ra-

(1) Il savio non punisce perchè si peccò, ma affinchè non si pecchi.

gionevole cerca di sfuggire alle sue funeste conseguenze, conseguenze che tornano di danno ad esso medesimo, ed il mezzo per ciascheduno di lavorare pel bene pubblico, perchè vi trova anche il proprio. Se fosse possibile allo Stato di realizzare pienamente il suo scopo, siccome sa pure sottomettersi sempre più il restante della natura per mezzo delle forze umane che concentra in sè, così colla soppressione d'ogni specie di male, potrebbe essere stabilito in questo basso mondo, in una certa misura, qualche cosa che somiglierebbbe al paese della cuccagna. Ma prima di tutto lo Stato rimane molto indietro dal suo scopo; poi resterebbbe ancor sempre una folla innumerevole di mali assolutamente inerenti alla vita; ove questi fossero pure soppressi, la noia prenderebbe senza ritardo il posto occupato da essi in ragione ed a misura della loro sparizione, e il soffrire continuerebbe come per lo innanzi ad essere l'elemento dell'esistenza; inoltre la discordia fra gli individui non può sparire totalmente, e, se le grandi battaglie sono impossibili, costoro si molestano con piccoli attacchi; quando finalmente per una felice eventualità l'Eris è proscritta dall'interno, essa lavora all'esterno: bandita come guerra intestina dall'istituzione d'un governo regolare, rientra dal di fuori come guerra tra popoli, e allora reclama in grande ed in una sola volta, quale debito che avrebbe lasciato accumularsi, i sacrifici sanguinosi che savie leggi le avevano sottratto in dettaglio. Per ultimo anche supponendo che una saggezza nata da un'esperienza di migliaia di anni fosse giunta a vincere ed a cacciare per sempre tutti questi flagelli, il risultato ultimo ne sarebbe un eccesso di popolazione, del nostro pianeta: con ciò soltanto una mente audace potrebbe attualmente immaginarsi i disastri spaventevoli che ne deriverebbero.

La giustizia eterna.

Abbiamo or ora studiato la *giustizia temporale* che risiede nello Stato, e la cui missione si è il rimunerare ed il punire; abbiamo veduto che essa non è giustizia se non in quanto mira all'avvenire, senza di che qualunque punizione d'un delitto resterebbe ingiustificabile e non sarebbe che l'aggiunta, fuor di ragione e di significato, d'un secondo male a quello già fatto. Ben altrimenti succede della *giustizia eterna* a cui abbiamo accennato più addietro; questa non regge lo Stato, ma il mondo; non deriva da istituzioni umane, non è soggetta al caso ed all'illusione; non è incerta, vacillante e suscettibile di errore; è infallibile, certa e sicura. Il concetto di rimunerazione comprende già in sè il tempo: perciò la *giustizia eterna* non può essere rimuneratrice; essa non ha, come l'umana, la facoltà di accordare tregua, nè proroga, e neanche, come l'umana ha bisogno del tempo per esistere al fine di compensare unicamente coll'aiuto del tempo, le cattive azioni colle loro cattive conseguenze. Qui la pena deve essere così intimamente unita al fallo, che ambedue non facciano che una sola cosa.

Credereste voi che le iniquità volino sopra le ali fino agli Dei? e che poscia vengano scritte nelle pagine del libro di Giove e che Giove, vedendole, punisca i mortali? Nè pure tutto il cielo basterebbe, scrivendo Giove i peccati degli uomini, nè egli a mandare ad ognuno il castigo; e tuttavia la Giustizia vi è appresso se volete vederla.

Eurip. ap. *Stob.* Ecl., I., c. 4

Che una siffatta giustizia eterna esista realmente nell'essenza del mondo diverrà ben presto evidente per il lettore, s'egli ha seguito fin qui ed afferrato il pensiero che vado sviluppando.

Il mondo, con tutta la moltiplicità delle sue parti e delle sue forme, è il fenomeno, l'oggettità d'un solo voler-vivere. L'esistenza stessa e il modo di questa esistenza, nell'insieme come nel dettaglio, vengono unicamente dalla volontà. In qualunque oggetto la volontà

si mostra precisamente quale si è determinata essa medesima, per sè e fuori dal tempo. Il mondo non è che uno specchio: e qualunque cosa finita, con quanto racchiude di dolori e di affanni, appartiene all'espressione di ciò che vuole la volontà: essa è tale perchè tale la vuole la volontà. E' dunque rigorosa giustizia che qualunque essere porti sul dosso l'esistenza in generale, l'esistenza della sua specie e l'esistenza della sua propria individualità, assolutamente quali sono, nelle condizioni date e nel mondo come è costituito, retto dal caso, dall'errore, caduco, effimero, creato per il dolore: in tutto ciò che gli succede anzi in tutto ciò che gli può succedere, non gli si fa mai se non giustizia. Perciocchè tale è la sua volontà, e quale è la volontà tale è il mondo. La responsabilità dell'esistenza e la condizione del mondo appartengono al mondo soltanto, e non ad altri, perchè chi dunque avrebbe voluto prenderle sopra di sè? — Vuoisi sapere ciò che valgono gli uomini dal punto di vista morale, complessivamente ed in generale? Non si ha che da considerare il loro destino complessivamente ed in generale: penuria, miseria, calamità, tormento e morte. Regna nel mondo una giustizia eterna; se, presi in massa, i mortali non fossero tanto abbietti, la loro sorte, in generale non sarebbe così triste. In questo senso possiamo dire »« Il mondo stesso è la sentenza del mondo ». Se si mettesse in una bilancia, da una parte tutte le miserie del mondo e dall'altra tutte le sue colpe, l'equilibrio di sicuro sarebbe perfetto.

Tuttavia è certo che per l'intelligenza, derivata dalla volontà per esserle serva, per l'intelligenza, quale è data all'individuo, il mondo non si mostra come si rivela poi all'osservatore, ossia come l'oggettità d'una medesima ed unica volontà di vivere identica con lui: lo sguardo grossolano dell'individuo è intorbidato da ciò che gl'Indù chiamano il velo di Maja: in luogo della cosa in sè ei non vede che il fenomeno nel tempo e nello spazio, nel principio d'individuazione e nelle altre forme del principio di ragione: con un modo di conoscenza così limitato non afferra l'essenza delle cose, che è una sola; vede soltanto i fenomeni che appariscono isolati, divisi, innumerevoli, diversi ed anche affatto contrarî. Gli pare allora che piacere e dolore sieno cose del tutto differenti; tale persona gli si presenta come carnefice ed assassino, tal'altra come martire e vittima; la perversità è per lui una cosa e il dolore un'altra. Ei vede qualcuno vivere allegramente nell'abbondanza e nei piaceri, mentre da presso altri muore di morte crudele, di fame e di freddo. Allora si domanda: dove dunque è la giustizia? E, sotto l'impulso violento di quella volontà da cui ebbe la sua origine e la sua essenza, si getta nei piaceri e nelle voluttà della vita, vi si attacca con tutte le forze e non sa che con questo atto della sua volontà ha colto e connesso con sè medesimo tutti quei dolori della vita e tutte quelle torture, all'aspetto di cui fremeva di

orrore poco prima. Egli vede il dolore nel mondo, e vi vede anche la cattiveria: ma lungi dal comprendere che non si tratta se non di aspetti differenti del fenomeno dello stesso voler-vivere, gli pare che sieno molto diversi tra loro, che sieno anzi l'opposto l'uno dall'altro, e cerca spesso, imbevuto come è dal principio d'individuazione ed accecato dal velo di Maja, di sottrarsi ai dolori, alle sofferenze del suo proprio *io*, colla cattiveria, vale a dire col far soffrire gli altri. — Perciocchè come in una barca, quando il mare imperversa furioso e nell'orizzonte immenso solleva onde mostruose, il marinaio resta seduto tranquillo, pieno di confidenza, nel fragile suo legno, così in mezzo ad un mondo pieno di affanni l'uomo isolato rimane calmo perchè si appoggia e confida nel principio d'individuazione, ossia nella maniera con cui come individuo comprende le cose come fenomeno. L'immenso mondo, dappertutto pieno di dolore, in un passato infinito come in un avvenire infinito, è per lui qualche cosa d'ignoto, una favola: la sua impercettibile persona, il suo presente, che non è se non un punto, il suo benessere momentaneo, ecco la realtà per lui: non vi sono sforzi ch'egli non faccia per conservarla, fintanto che una conoscenza più giusta delle cose non gli ha aperto gli occhi. Fino allora nei penetrali più intimi della sua coscienza si agita semplicemente un oscuro presentimento che tutto questo, alla fin fine, non gli è affatto estraneo, e che anzi potrebbe aver con lui tale connessione da cui il principio d'individuazione non fosse in caso da difenderlo. Da questo presentimento viene il fremito irresistibile, comune a tutti gli uomini (e forse anche agli animali più intelligenti), che li prende d'improvviso ogni volta che per un caso qualunque si trovano sconcertati sul principio d'individuazione, quando il principio di ragione, sotto qualcuna delle sue forme, sembra subire una deroga: per esempio allorchè ci pare che si produca un cambiamento senza causa, o che una persona morta ritorni sulla terra, o che in un modo qualsivoglia il passato e l'avvenire sieno presenti davanti a noi, o che ci vediamo vicini oggetti assai lontani. Il terrore immenso che s'impadronisce di noi in tali casi risulta dal fatto che siamo turbati e confusi circa la nostra maniera d'interpretare i fenomeni, maniera che sola ci fa considerare la nostra persona come separata dal resto del mondo. Tale separazione invece esiste soltanto nel fenomeno, non nella cosa in sè: su ciò è fondata la giustizia eterna. — Davvero si è un terreno minato quello su cui è collocata la felicità temporale e su cui qui abbasso si aggira la saggezza. Questa protegge l'individuo dalle disgrazie, l'altra gli procura piaceri; ma l'individuo non è che fenomeno, e se differisce dagli altri, se va esente dai dolori sofferti da essi, non lo è se non come fenomeno, in virtù del principio d'individuazione. Secondo l'essenza vera delle cose ogni uomo deve considerare tutti i dolori del mondo come se fossero suoi e tenere per reali anche quelli che non sono

che possibili, e ciò fino a tanto che continua ad esser un deciso volervivere, ossia per tutto quel tempo in cui afferma la vita con tutte le sue forze. Per chi possiede un'intelligenza che penetra al di là del principio d'individuazione, la felicità temporale, dono del caso o risultato strappato per mezzo della prudenza dalle mani del destino, in mezzo ad un patire universale, non è che il sogno del mendicante che si vede re, ma che si risveglierà per riconoscere che trattavasi di un'illusione per cui si era creduto tolto alle miserie della sua esistenza.

La giustizia eterna si sottrae allo sguardo quando l'intelligenza è schiava del principio di ragione, e finchè è imbevuta del principio d'individuazione: in questo condizione l'uomo la cerca invano; non può che surrogarla con finzioni. Egli vede il briccone, dopo misfatti e crudeltà d'ogni fatta, vivere nei piaceri e morire senza esser stato inquietato. Egli vede l'oppresso trascinare sino alla fine una vita di affanno senza che si mostri un vendicatore od un rimuneratore. Scorge e comprende la giustizia eterna solo chi sa elevarsi al di sopra della conoscenza che procede secondo il principio di ragione e che si limita ai particolari, chi sa concepire le idee e vedere al di là del principio d'individuazione, e chi riconosce che le forme del fenomeno non appartengono alla cosa in sè. Solo costui, colla stessa elevazione dell'intelligenza, potrà comprendere la vera essenza della virtù, quale ce la rivelerà fra breve il seguito delle presenti considerazioni, benchè a praticarla non sia affatto richiesta la conoscenza astratta, Per conseguenza chi è giunto a tale altezza d'idee comprende che, essendo la volontà il principio d'ogni fenomeno, i tormenti inflitti agli altri e così quelli subìti da lui stesso, il male come il dolore, colpiscono sempre lo stesso e medesimo essere; che soltanto i fenomeni, in cui appariscono il male ed il dolore, si mostrano sotto forma d'individui distinti, separati da tempi e spazî lontani. Capisce che la distinzione tra colui che infligge il dolore e colui che lo subisce è soltanto fenomeno e non tocca la cosa in sè, la volontà che esiste in entrambi; questa, tratta in inganno dall'intelligenza destinata a servirla, disconosce sè stessa e, cercando in uno dei suoi fenomeni un aumento di benessere, produce in altri un eccesso di dolore: trascinata dalla sua violenza, strazia coi suoi denti la propria carne, ignorando che così ferisce sè medesima e manifestando in tal modo, per mezzo dell'individuazione, il conflitto intimo con sè stessa che occulta in seno. Persecutore e perseguitato sono identici. L'uno s'inganna non credendo d'avere la sua parte del patimento; l'altro s'inganna non credendo di partecipare alla colpabilità. Se i loro occhi giungessero a dischiudersi, il cattivo riconoscerebbe che nel vasto mondo egli stesso vive nell'intimo d'ogni creatura che soffre e che, quando è dotata di ragione, si domanda invano per quale scopo è stata chiamata a vivere ed a patir pene che sa di non aver meritato: l'infelice a sua volta comprendereb-

be che tutto il male che si commette od è stato commesso sulla terra, deriva da quella volontà che costituisce anche la essenza di lui stesso, e di cui egli pure è il fenomeno; comprenderebbe che in virtù di tale fenomeno e della sua affermazione, egli ha assunto tutti gli affanni che ne dipendono, e che deve sopportarli in tutta giustizia per tutto quel tempo in cui continua ad essere questa volontà. — Tali vedute hanno ispirato il genio divinatore di Calderon quando nel dramma *La vita è un sogno* dice:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.

(Poichè il più gran delitto
Dell'uomo è d'esser nato).

E come infatti non sarebbe un delitto dal momento che una legge eterna lo colpisce di morte? Con questi versi Calderon non ha fatto che esprimere il dogma cristiano del peccato originale.

La conoscenza viva della giustizia eterna, di questo braccio di bilancia che unisce indissolubilmente il *malum culpae* al *malum poenae*, richiede che l'uomo si elevi interamente al di sopra dell'individualità e del principio stesso della sua possibilità: da ciò viene che resterà sempre inaccessibile alla maggior parte degli uomini, come la sua stretta alleata, la conoscenza chiara e precisa dell'essenza della virtù, di cui ci occuperemo or ora. — Per questo, nei Veda, lo studio dei quali non era permesso se non alle tre caste rigenerate, costituendo la dottrina esoterica della loro filosofia, i saggi antichi delle popolazioni dell'India l'hanno spiegata tanto direttamente quanto il concetto per sè stesso e la lingua loro lo permettevano e quanto la loro maniera di esporre, sempre immaginosa ed anche rapsodica, vi si prestava: ma nella religione popolare o dottrina essoterica, l'hanno presentata per mezzo di miti soltanto. Tale esposizione diretta noi la troviamo nei Veda, frutto della più alta intelligenza e della suprema saggezza umana: le Upanishadi, pervenute a noi come il dono più prezioso che ci abbia recato il secolo presente, ce ne danno la sostanza espressa in diversi modi, di cui è degno della più seria considerazione il seguente: si fanno passare sotto gli occhi dell'allievo tutti gli esseri del mondo animato ed inanimato e su ciascuno di essi si pronuncia la parola *Tatoumes*, o più correttamente *tat twam asi* espressione che è passata allo stato di formula detta *Mahavakya* e che significa: *Questo sei tu*. Per il popolo, nei limiti ristretti in cui l'intelligenza gli permetteva di afferrarla, questa verità fu tradotta nel modo di conoscenza secondo il principio di ragione, che per sua natura non può affatto ammetterla pura ed in sè, trovandosi anzi in contraddi-

zione con essa: ma sotto forma di mito le fu dato un equivalente bastante a servire per regola di condotta, poichè questa interpretazione metaforica e conforme alla conoscenza secondo il principio di ragione le permette di comprendere il valore morale della condotta quantunque sia cosa estranea a tal modo di conoscenza: ora è questo lo scopo di tutte le dottrine religiose, mentre esse non sono che miti i quali rappresentano verità a cui l'intelligenza grossolana dell'uomo non può arrivare. In questo senso il mito indiano può esser detto nella lingua di Kant un postulato della ragione pratica: sotto tal punto di vista esso ha l'immenso vantaggio di non contenere altri elementi che quelli messici sotto gli occhi dalla realtà e di poter per conseguenza appoggiare ciascuna sua astrazione con dati intuitivi. Intendo alludere al mito della trasmigrazione delle anime. Esso insegna che tutti i patimenti che da vivi si ha inflitto a qualche creatura saranno da espiare soffrendo identicamente gli stessi dolori su questa terra, in modo tale che chiunque non ha fatto che uccidere un animale dovrà dopo un tempo infinito rinascere sotto la figura dello stesso animale e subire la stessa sorte. La metempsicosi insegna pure che la condotta del cattivo lo condanna a ritornare sulla terra sotto forma d'una creatura sofferente e disprezzata, a rinascer donna, animale, paria, tschandala, lebbroso, coccodrillo, ecc. Tutti i tormenti che minaccia, li presenta sotto immagini intuitive, prese nel mondo reale, sotto figura di creature che soffrono e che ignorano anche perchè hanno meritato simile destino; essa non ha bisogno di chiamare in suo aiuto qualche altro inferno. In cambio promette quale ricompensa alla virtù una nuova nascita sotto una forma migliore e più nobile, come brahmino, come savio, come santo. Ma la ricompensa suprema, promessa agli atti più nobili ed alla rassegnazione più perfetta, riservata pure alla sposa che in sette esistenze successive è morta volontariamente sul rogo del marito, ed all'uomo puro la cui bocca non ha mai proferito menzogna, questa ricompensa non può essere espressa dal mito in linguaggio terrestre che in modo negativo, colla promessa, cioè, così spesso ripetuta, di non dover più rinascere: *non adsumes iterum existentiam apparentem* (1), o come la enunciano i Buddisti che non ammettono i Veda, nè le caste: *Tu arriverai al Nirvana, vale a dire ad uno stato in cui non esistono quattro cose: la nascita, la vecchiezza, la malattia, e la morte.*

Giammai mito si è avvicinato, e si avvicinerà, ad una verità filosofica accessibile a così poca gente, quanto questa vecchia dottrina del popolo più nobile e più antico, presso il quale, benchè snaturata su molti punti, regna ancora come articolo di fede popolare ed esercita anche oggidì, come l'esercitava quattro mila anni addietro, l'influen-

(1) Non assumerai più a lungo esistenza apparente.

za più decisiva sulla vita. Perciò questa interpretazione mitica *non plus ultra* è stata adottata con ammirazione da Pitagora e da Platone che l'avevano ricevuta dall'India o dall'Egitto, che la rispettavano, che l'applicavano e che, non sappiamo fino a qual punto, vi prestavano fede essi medesimi. — Noi, invece, noi mandiamo ai Brahmini *clergymen* inglesi e tessitori della congregazione morava affinchè raddrizzino loro caritatevolmente le credenze ed affinchè insegnino ad essi come sieno stati creati dal nulla e come per questo debbano essere penetrati da riconoscenza e da gioia. Ma ci succede come a colui che scaglia una palla contro una roccia. Mai, mai le nostre religioni prenderanno radice nell'India: la saggezza antica e primitiva del genere umano non sarà distrutta dagli avvenimenti che ebbero luogo in Galilea. Ben altrimenti, si è la saggezza indiana che influisce verso l'Europa e che trasformerà radicalmente le nostre vedute e le nostre idee.

Coscienza della giustizia eterna.

Dalle ricerche, esposte non in allegorie ma filosoficamente, sulla giustizia eterna passeremo ora a considerazioni che vi si legano immediatamente sull'importanza morale della condotta e così pure della coscienza, che è la conoscenza semplicemente sentita. Ma prima voglio chiamar l'attenzione sopra due particolarità della natura umana che contribuiranno a spiegare come l'uomo, almeno per un sentimento vago, conosca la sostanza della giustizia eterna e la sua base, ossia l'unità e l'identità della volontà in tutti i suoi fenomeni.

Fuori affatto da ciò che abbiamo dimostrato essere lo scopo dello Stato nel punire, scopo su cui trova la base il diritto penale, quando è stata commessa una cattiva azione, si produce non solo nella vittima, molto spesso animata dal desiderio della vendetta, ma anche nello spettatore più disinteressato, un sentimento di soddisfazione nel vedere colui che ha fatto il male provarlo a sua volta precisamente nella stessa misura. A' miei occhi con ciò non si esprime altro che la coscienza della giustizia eterna, però mal compresa e immediatamente falsata, perchè lo spirito ancora torbido, sotto l'impero del principio d'individuazione, commette un'anfibologia di concetti domandando al fenomeno ciò che non appartiene se non alla cosa in sè; lungi dal comprendere che in fondo offensore ed offeso sono identici e che si tratta sempre dello stesso essere il quale, disconoscendosi nel suo proprio fenomeno, sopporta in una volta il dolore e la colpa, vuole inoltre vedere il dolore in quell'individuo in cui si trova già la colpa. Quando un uomo, ad una cattiveria fuori dell'ordinario accoppia facoltà che molti de' suoi simili possiedono, quantunque sieno forse altrettanto cattivi, la forza della sua intelligenza, che gli dà una immensa superiorità su di essi, gli permette di attirare calamità inaudite sopra milioni d'esseri — tale sarebbe, per esempio, un conquistatore; — v'ha, in questo caso, ben pochi che non vorrebbero veder costui espiare un giorno in qualche luogo con una somma eguale di dolore i mali che ha causato: ciò viene perchè essi non comprendono come, in sè, l'autore di tanto male e le sue vittime si identifichino; perchè non vedono come la volontà che anima queste, che è il principio stesso della loro esistenza,

esista anche nel loro carnefice, presso il quale manifesta la sua essenza con un grado estremo di chiarezza; perchè non riconoscono come l'oppressore soffra quanto gli oppressi ed in una misura precisamente in rapporto colla lucidità più grande della sua coscienza e colla veemenza più forte della sua volontà. — Ma una coscienza più profonda, liberata dai vincoli del principio d'individuazione, una intelligenza più elevata, sorgente d'ogni virtù o d'ogni grandezza d'animo, non nutrono più tali esigenze di giustizia vendicatrice: ne troviamo la prova nella morale cristiana che proibisce assolutamente di pagare il male col male e che fa regnare la giustizia eterna in un dominio che non è quello del fenomeno, ma bensì quello della cosa in sè. (*A me la vendetta, io renderò la retribuzione, dice il Signore.* Rom. XII, 19).

V'ha un altro tratto caratteristico della natura umana, molto più sorprendente ma anche molto più raro, che indica il medesimo desiderio di far discendere la giustizia eterna sul terreno della pratica, ossia del principio d'individuazione, che palesa nel tempo stesso la confusione della coscienza, e che dimostra come il voler-vivere, lo dicevo già più addietro, rappresenti a sue spese una grande tragicommedia e come una medesima ed unica volontà traspiri in tutti i suoi fenomeni; ecco di che si tratta. Noi vediamo talvolta un uomo sdegnarsi tanto profondamente di qualche grande iniquità di cui fu vittima od anche solo testimonio, ch'ei fa con riflessione il sacrificio sicuro della vita pur di colpire colla sua vendetta l'autore del male. Lo vedremo, per esempio, appostare per lunghi anni qualche potente oppressore, assassinarlo e montar poi sul patibolo per subirvi quella morte che prevedeva, e che spesso non ha nemmeno cercato di evitare perchè la vita a' suoi occhi non aveva valore se non come mezzo per arrivare alla vendetta. — Tali esempi si trovano specialmente fra gli spagnuoli (1). Cercando attentamente il significato di questo sentimento di vendetta, lo scopriremo ben differente dall'altro sentimento comune che cerca di lenire il male sofferto colla vista del male inflitto: dovremmo anzi riconoscere come ciò che l'ispira meriti meno d'esser chiamato una vendetta che una punizione perchè ha in vista piuttosto di influire sul futuro per mezzo di un esempio, e tutto questo senza scopo alcuno egoista in quanto riguarda il vendicatore, poichè la sua perdita è certa, e in quanto riguarda la società, alla cui sicurezza provvedono le leggi: nel caso la pena è applicata da un individuo isolato, e non dallo Stato, nè in esecuzione d'una legge essa colpisce anzi un'azione che lo Stato non voleva o non poteva punire

(1) Ricordiamo quel vescovo spagnuolo che nell'ultima guerra si avvelenò in un pranzo insieme ai generali francesi suoi convitati; altri fatti simili sono avvenuti durante la guerra di Spagna. Si trovano esempi analoghi in Montaigne, Libro II, Cap. 12.

(Nota di Schopenhauer).

e di cui disapprova il castigo. Io credo che uno sdegno che può spingere un uomo tanto al di là dei limiti di ogni amore di sè sorge dal più profondo del sentimento cosciente ch'egli possiede d'esser lui stesso voler-vivere tutto intero che si mostra in tutti gli essere e in tutti i tempi e che non può rimanere indifferente al presente, nè al più lontano avvenire, poichè essi gli appartengono in egual misura: affermando tale volere egli chiede nondimeno che nel dramma che il suo essere rappresenta non comparisca più un soggetto così mostruosamente esecrabile, e cerca d'intimidire i futuri scellerati coll'esempio d'una vendetta contro cui non v'ha difesa, dal momento che il timore di morire non trattiene il vendicatore. Il voler-vivere, quantunque si affermi ancora, qui non è più annesso al fenomeno isolato, all'individuo; esso comprende l'idea dell'umanità di cui vorrebbe purificare il fenomeno da deformità tanto mostruose e schifose. Per una creatura umana è un tratto di carattere raro, significante, che si eleva fino al sublime, il sacrificare il proprio individuo aspirando a divenire l'esecutore di quella giustizia eterna di cui disconosce tuttavia la vera natura.

Bontà e cattiveria; rimorso.

Le considerazioni precedenti sulla condotta dell'uomo ci hanno apparecchiati a questo ultimo studio, e ci hanno facilitato considerevolmente il compito di mettere in chiaro, sotto una forma astratta ed in uno spirito filosofico, l'importanza veramente morale della condotta, ciò che in lingua volgare è indicato colle parole « *buono* » e « *cattivo* », parole di cui l'uomo si contenta per comprenderla perfettamente: dimostreremo inoltre che tutto questo fa parte del nostro pensiero fondamentale.

Ma prima le nozioni di *buono* e di *cattivo* che nei loro scritti i filosofi d'oggidì considerano, cosa strana!, come semplici e per conseguenza come non suscettibili di analisi, voglio sieno qui ricondotte al loro proprio significato, allo scopo di non lasciare il lettore nell'errore di credere che esse comprendano più che in realtà non ne sia il caso e che esprimano già per sè stesse tutto quello che è necessario ora di esporre. Posso ben farlo da parte mia perciocchè non ho l'intenzione di trincerarmi in questi paragrafi della morale dietro la parola « *buono* » più che non abbia fatto nell'Estetica dietro le parole « *bello* » o « *vero* », per dare ad intendere poi, prendendo un'aria grave e dopo avervi attaccato l'affisso « *ta* » (1), il quale sembra oggi avere una σεμνοτης (importantanza) speciale e servire di scappatoia in molte circostanze per dare ad intendere, ripeto, che pronunciando queste tre parole ho fatto qualche cosa di più che accennare tre concetti estremamente vasti ed astratti, molto poveri per conseguenza nel contenuto, ed aventi origini e significati diversissimi. Infatti queste tre parole, che in origine indicavano qualche cosa tanto perfetta, non possono più che ispirare ripugnanza, perchè qualunque lettore che ha preso conoscenza degli scritti moderni, ha dovuto vedere mille volte l'autore più incapace di pensare immaginarsi che gli basti proferirle, con una gran bocca spalancata e con una faccia da pecora ispirata, per aver annunziato una profonda verità.

---

(1) Per formare i sostantivi bontà, verità, beltà, ecc.

(Nota del Trad.).

La nozione « *vero* » è stata spiegata nella mia dissertazione sul principio di ragione, Cap. 4 e seguenti. Tutto il nostro libro terzo ha servito a dare per la prima volta il vero significato della nozione « *bello* ». Ora ci occuperemo a restituire alla nozione « *buono* » il suo vero senso, ciò che può esser fatto in poche parole. Tale concetto è essenzialmente relativo ed indica *la convenienza d'un oggetto a qualche tendenza determinata della volontà.* Così dunque il pensiero accetta per buono tutto ciò che soddisfa in una qualunque delle sue manifestazioni, tutti gli oggetti che le servono per raggiungere il suo scopo, per quanto d'altra parte sieno differenti in tutto il resto. Per questo diciamo: buon cibo, buona via, buon tempo, buone armi, buon augurio, ecc.; in breve, chiamiamo buono tutto ciò che è precisamente quale lo desideriamo in quel momento, sicchè tale cosa può esser buona per qualcuno e affatto l'opposto per altri. La nozione « *buono* » si divide in due sottospecie: l'una che si riferisce alla soddisfazione immediata della volontà attuale e l'altra che ne comprende la soddisfazione mediata, posta nell'avvenire; altrimenti detto, la prima concerne il dilettevole e la seconda l'utile. — La nozione opposta, fino a che si tratta di esseri non conoscenti, è espressa colla parola « *cattivo* », più raramente e più astrattamente con l'altra « *male* »; esse indicano per conseguenza tutto quello che non combina colla tendenza attuale della volontà. Come sono state qualificate tutte le cose che possono avere un rapporto colla volontà, così è stata applicata agli esseri umani che furono trovati favorevoli, pietosi, simpatici, la qualificazione di «*buoni* », conservandole lo stesso significato e lo stesso senso relativo come lo si trova in questo modo di dire: « Il tale è buono per me, ma non per te ». Però coloro il cui carattere è tale che, lungi dal voler contrariare i desiderî altrui, sono pronti sempre a venir loro in aiuto, coloro che costantemente si sono mostrati pietosi, affabili, benefici, costoro, visto questo rapporto della loro condotta colla volontà degli altri in generale, furono detti in senso assoluto uomini *buoni*. Il concetto contrario è espresso in tedesco, e da circa cent'anni anche in francese, con una parola diversa quando si tratta di esseri intelligenti (animali ed uomini) e non è questione d'altre creature: essi sono detti « *böse* » o « *méchants* »; questa distinsione non esiste nella maggior parte delle altre lingue; così la greca disegna per «κακος» , la latina per « *malus* », l'italiana per « *cattivo* » e l'inglese per « *bad* » quegli uomini, come quelle cose inanimate, che contrariano le aspirazioni di qualche volontà individuale determinata. Così dunque, volte in origine verso la parte passiva del buono, le ricerche non hanno potuto portarsi che più tardi verso la parte attiva per studiare la condotta dell'uomo qualificato *buono* non più in rapporto agli altri, ma in rapporto a lui stesso, e sopratutto per potersi render conto da un lato del rispetto affatto oggettivo che essa ispira in altrui e della soddisfazione di sè affatto

speciale che procura evidentemente all'individuo, dal momento ch'egli se la compra al prezzo di sacrifizî d'ogni foggia — e dall'altro lato del dolore interno che invece accompagna un cattivo proposito, qualunque si sia il vantaggio esterno che esso abbia procurato a colui che lo nutriva. Di qui ebbero origine i sistemi di morale, tanto quelli che si appoggiano alla filosofia, quanto quelli che sono fondati sulle religioni. Essi tutti cercano di riunire in qualche modo la felicità alla virtù: i primi si sforzano di arrivarvi sia per mezzo del principio di contraddizione, sia di quello di ragione, vale a dire identificano la felicità colla virtù, o la fanno derivare da questa; ma non ci danno che sofismi: i secondi credono di raggiungere lo scopo coll'ammettere altri mondi oltre quelli che l'esperienza ci può far conoscere (1). Il nostro studio invece ci farà conoscere che l'essenza della virtù è un'aspirazione avente una tendenza affatto contraria da quella della felicità che vuole il benessere e la vita.

Da quanto abbiamo esposto risulta che in virtù della sua nozione il buono è τῶν πρός τι ossia essenzialmente relativo, perchè la sua natura consiste nella sua relazione con una volontà speciale. Il *buono assoluto* è dunque una contraddizione; il bene supremo, *summum bonum*, significa la stessa cosa, cioè una soddisfazione finale della volontà, dopo la quale non sorgerebbero più nuovi desiderî, un motivo ultimo il compimento del quale appagherebbe in maniera indistruttibile il volere. Ora, secondo le considerazioni contenute fin qui in questo quarto libro, una cosa simile è inammissibile. La volontà non può trovare una soddisfazione che le permetta di non più ricominciare a volere, meglio che il tempo non possa finire o cominciare: non esiste per la volontà una realizzazione durevole e per sempre soddisfacente della sua aspirazione. La volontà è la botte delle Danaidi: per essa non v'ha bene supremo, assoluto, ma soltanto un bene sempre provvisorio. Se però

(1) Notiamo qui di volo che quanto crea la grande forza di qualunque dottrina religiosa, la parte dove essa rende possesso fermamente sullo spirito si è sempre il lato morale; non direttamente come tale, ma solo in quanto si lega intimamente a tutto il resto del dogma mitico proprio a ciascuna religione e si confonde col mito, sembra possa esser spiegata la morale; talmente che, malgrado l'impossibilità assoluta di spiegare col principio di ragione il significato morale della condotta, e quantunque ogni mito non proceda se non in virtù di questo principio, i credenti considerano non pertanto il valore morale della condotta ed il mito come inseparabili ed anzi assolutamente identici e vedono in qualunque attacco diretto contro il mito un attacco al diritto ed alla virtù. Su tale idea si va tanto avanti che presso i popoli monoteisti l'ateismo e l'empietà sono divenuti sinonimi di mancanza di qualunque moralità. I preti vedono di buon occhio simili confusioni di concetti, ed è proprio così che quel mostro spaventoso del fanatismo ha potuto prodursi, dominare non solo, come si potrebbe crederlo, qua e là poche menti in modo particolare false e cattive, ma intere nazioni, e finalmente personificarsi qui in occidente, cosa che per l'onore dell'umanità non ha potuto succedere che una volta soltanto nella sua storia, nell'Inquisizione, la quale, secondo i dati più recenti, ormai autentici, ha fatto morire a Madrid (non contando gli altri numerosi nidi d'assassini sparsi per tutta la Spagna), solamente nello spazio di 300 anni, 300,000 individui fra i tormenti del rogo a cagione della fede: occorre affrettarsi a ricordare questi fatti ai zelanti non appena essi vogliono alzar la voce.

(Nota di Schopenhauer).

vi si tenesse, allo scopo di dare un impiego onorario, in certa qual maniera a titolo emerito, ad un'antica locuzione che non si volesse mettere completamente fuori d'uso, si potrebbe, figuratamente e metaforicamente, dire *bene assoluto*, « *summum bonum* », il volere quando sopprime e nega sè stesso, la vera assenza di volizione, che sola appaga e soffoca per sempre la volontà, che sola dà una soddisfazione tale da non poter più esser turbata da cosa alcuna, che sola redime il mondo; di essa tratteremo fra poco, alla fine di questo studio: la si può considerare come l'unico rimedio che guarisce radicalmente, quando tutti gli altri non sono che palliativi ed anodini. In questo senso la parola greca τελος, e così la latina « *finis bonorum* », si applicano ancor meglio alla cosa. — Ecco quanto avevo a dire sulle espressioni « *buono* » e « *cattivo* »: adesso entriamo nella questione.

Quando un uomo, non appena se ne offre a lui l'occasione e nessuna forza esterna lo trattiene, è sempre disposto ad agire ingiustamente, noi lo diciamo *cattivo*. Ciò significa, secondo la nostra definizione dell'ingiustizia, che quest'uomo non si limita ad affermare il suo voler-vivere quale si manifesta nel suo corpo, ma che ne spinge l'affermazione fino a negarla presso gli altri individui; ei lo dimostra cercando di impiegare la loro esistenza quando essi fanno ostacolo alle sue aspirazioni. Tutto questo risulta, in ultima analisi, da quell'estremo egoismo di cui abbiamo definito la natura più addietro. Fin da bel principio qui spiccano due cose: *in primo luogo* che la vivacità del voler-vivere è eccessiva in un tale individuo e va al di là dell'affermazione del suo proprio corpo; *in secondo luogo* che la sua conoscenza, sottomessa affatto al principio di ragione ed imbevuta dal principio d'individuazione, si tiene ostinatamente attaccata alla distinzione completa che quest'ultimo stabilisce tra la sua persona e tutte le altre; per conseguenza costui non cercherà se non il proprio bene, e resterà completamente indifferente per quello degli altri; anzi il loro stesso essere sarà affatto estraneo a'suoi occhi e separato da lui con un largo abisso; che egli, a dir vero, li considererà come semplici fantasmi che nulla hanno di reale. — Questi due elementi formano la base fondamentale d'un carattere cattivo.

Tale veemenza eccessiva del volere è già per sè stessa, e direttamente, una fonte costante di dolore. Dapprima perchè qualunque volere, come tale, nasce da una mancanza, dunque da un dolore. (Così pure abbiamo veduto nel terzo libro che la calma provvisoria di qualunque volere, prodotta quando, soggetto puro ed involontario della conoscenza (correlativo dell'idea), l'uomo si abbandona alla contemplazione del bello, è già soltanto per questo un elemento principale del piacere estetico). Poi, perchè il concatenamento causale delle cose fa che nella maggior parte i desiderî restano insoddisfatti e che la volontà é più spesso contrariata di quello che soddisfatta, succede che un

volere veemente e molteplice trascina costantemente dietro di sè un soffrire veemente e molteplice. Perciocchè ogni sofferenza è unicamente un volere insoddisfatto e contrariato: lo stesso dolore fisico, risultante da una lesione o da una distruzione materiale, non è possibile come dolore se non perchè il corpo è la volontà divenuta oggetto. — Questo fatto che un soffrire violento e multiforme è inseparabile da un volere egualmente violento e multiforme, imprime già alla fisonomia degli uomini assai cattivi il marchio d'un forte dolore interno: quand'anche possedessero tutte le apparenze della felicità, l'infelicità spicca nelle loro sembianze non appena essi cessano dal fingere. Alla lunga questo sentimento di tortura interna, direttamente proprio al cattivo, provoca pure il piacere gratuito e indipendente dall'egoismo che viene gustato nei mali altrui; tale piacere è ciò che costituisce la *cattiveria* propriamente detta, la quale può giungere fino alla *crudeltà*. Allora il dolore altrui non è più il mezzo per arrivare agli scopi della propria volontà, ma è scopo per sè stesso. Ecco la spiegazione dettagliata del fenomeno. L'uomo, essendo la manifestazione d'una volontà rischiarata da una intelligenza superiore, misura costantemente la soddisfazione reale e sentita dalla sua volontà sulla soddisfazione possibile che gli fa intravvedere l'intelligenza. Di qui nasce l'invidia: ogni privazione è aggravata fuor di misura dalla felicità altrui ed alleggerita dalla certezza che anche qualche altro subisce la medesima privazione. I mali comuni a tutti, inerenti alla vita umana, ci affliggono poco: lo stesso succede per quelli che derivano dal clima ed appartengono a tutta una regione. Il ricordo di patimenti più grandi dei nostri calma il nostro dolore: la vista delle sofferenze altrui acquieta le nostre. Quando adunque presso un uomo le impulsioni della volontà sono d'una violenza eccessiva; quando, roso dall'avidità, egli vorrebbe abbracciare tutto in una volta per spegnere la sete del suo egoismo, e quando nel tempo stesso deve convincersi davvero che qualunque soddisfazione non è che illusoria, che le sue brame non mantengono realizzandosi ciò che promettevano colla speranza, ossia la quiete dell'avida sua volontà, che una voglia appagata non fa se non rivestire una forma nuova sotto la quale ricomincia a tormentarlo, che finalmente anche se tutti i suoi desiderî fossero esauriti, le impulsioni del volere, ammesso pure l'assenza di qualunque motivo riconosciuto, persisterebbero pur sempre, manifestandosi come un sentimento orribile del vuoto e del nulla accompagnato da un'angoscia indescrivibile; tutto questo, se non è sentito che in piccola misura e non produce che un piccolo grado di umor nero presso la gente dotata d'una volontà ordinaria, presso l'uomo le cui manifestazioni della volontà vanno fino alla cattiveria estrema provocherà necessariamente una tortura interna eccessiva, un'agitazione continua, un dolore incurabile: costui cercherà allora per vie indirette quella calma che non può

trovare direttamente e procurerà di alleviare il suo soffrire colla vista dei patimenti altrui scorgendo in essi una testimonianza del suo potere. Il dolore degli altri diviene inoltre per lui uno scopo, uno spettacolo la cui vista lo diletta: ecco in qual modo si produce il fenomeno della crudeltà propriamente detta, di questa sete di sangue che la storia ci mostra così di sovente presso i Neroni e i Domiziani, presso i tiranni dell'Africa, presso Robespierre, ecc.

Immediatamente dopo la cattiveria viene il sentimento di vendetta che paga il male col male non in vista dell'avvenire, ciò che caratterizza la punizione, ma unicamente a causa del passato, a causa di un fatto compìto in quanto fu compìto; per conseguenza con disinteresse, non come mezzo ma come scopo, a fine di godere del patimento che si infligge all'offensore. Ciò che distingue la vendetta dalla cattiveria pura, e la scusa un poco, si è un'apparenza di diritto nel senso che il medesimo atto che in quel momento costituisce una vendetta, se si effettuasse legalmente, ossia secondo una regola stabilita e conosciuta prima, ed in una società che l'avesse sanzionata, sarebbe una pena, dunque un diritto.

A lato dei dolori or ora descritti, che inseparabili dalla cattiveria derivano come essa dalla medesima radice, da una veemenza eccessiva della volontà, ve n'ha ancora un altro, differente ed affatto speciale, che ugualmente l'accompagna e che si fa sentire dopo qualunque azione cattiva, sia che questa consista in una semplice ingiustizia commessa per egoismo, sia che rappresenti un atto di pura cattiveria: questo si chiama *rimorso* o *pentimento* secondo che è più o meno persistente. — Se si ha ben presente allo spirito il contenuto di questo quarto libro, sopratutto nel suo principio, in cui ho sviluppato la verità che la vita è per sempre assicurata al voler-vivere di cui essa non è se non la copia o l'immagine; se si ricorda inoltre quanto ho esposto circa la giustizia eterna, si vedrà che il sentimento del pentirsi non può aver senso conforme a tali considerazioni; in altre parole, che la sua essenza non può essere espressa sotto una forma astratta se non, come sono per dimostrarlo, facendo osservare prima di tutto che vi si distinguono due elementi che finiscono nondimeno col confondersi e che il pensiero deve sempre rappresentarsi come perfettamente riuniti.

Per quanto fitto sia il velo con cui Maja oscura lo spirito del cattivo, vale a dire qualunque sia l'accanimento con cui il cattivo persevera nel principio d'individuazione, il quale gli fa considerare la sua persona come assolutamente differente da tutte le altre e come separata da esse per mezzo di un largo abisso, prospettiva a cui egli si attacca con tutte le sue forze, perchè essa conviene al suo egoismo e gli serve di punto d'appoggio, e perchè l'intelligenza è il più delle volte accaparrata antecedentemente agli interessi della volontà; nondimento in fondo in fondo della coscienza si agita un presentimento

secreto che gli dice che un tale ordine di cose è pur sempre soltanto fenomenale; che in sè è tutt'altro; che nonostante la distanza con cui il tempo e lo spazio lo separano dagli altri individui e dai dolori a cui essi debbono sottostare, e sottostarvi proprio per colpa di lui, e per quanto questi possano sembrargli estranei, tuttavia, considerandoli nella loro intima essenza, fuori dalla rappresentazione e dalle sue forme, si è il medesimo voler-vivere che si manifesta in essi tutti; ma che lui, uomo cattivo, si disconosce in sè stesso, rivolge le sue armi contro di sè, e, cercando di raggiungere una maggior somma di benessere, provoca presso altri fenomeni del più estremo dolore; siffatta voce interna gli dice inoltre che anche lui, colla sua perversità, è questa medesima volontà tutta intera ch'egli è dunque non soltanto l'oppressore, ma ancora l'oppresso; che un sogno ingannatore, sotto la forma del tempo e dello spazio, lo separa e lo affranca dai patimenti senza numero delle sue vittime, ma che il sogno svanisce e che in realtà ei deve acquistare il piacere a mezzo del dolore; e che tutti i tormenti, quelli pure di cui lo spirito non gli mostra se non la possibilità, lo colpiscono realmente nella sua qualità di fenomeno del voler-vivere, visto che solo per l'intelligenza individuale ed in virtù del principio d'individuazione possibilità e realtà, vicinanza e lontananza di tempo e di spazio sono distinte, non essendolo affatto in sè. Tale verità, esposta miticamente, vale a dire appropriata al principio di ragione e tradotta nella forma fenomenale, è enunziata nella trasmigrazione delle anime; ma la sua espressione, la più pura da qualunque mistione, si trova in quell'angoscia sentita in modo sordo, tale però da indurre alla disperazione, che si chiama rimorso. — Questo nasce anche da una seconda sorgente affatto vicina alla prima, dalla conoscenza diretta della forza con cui presso l'uomo cattivo il voler-vivere si afferma, e, oltrepassando di molto il suo fenomeno individuale, va fino alla negazione totale di questo stesso volere manifestantesi presso altri individui. Lo spavento interno che causa al malfattore la sua azione, e che questi cerca di dissimulare a sè medesimo, contiene dunque, al fianco del sentimento vago del nulla e della semplice apparenza del principio d'individuazione e della distinzione che egli stabilisce tra la sua persona e l'altrui, la nozione della violenza della sua propria volontà, della forza con cui si è gettato nella vita e con cui si attacca all'esistenza, della quale ha sott'occhio il lato terribile nelle torture di coloro a cui egli stesso le infligge, ed alla quale nullameno si così strettamente legato da commettere i delitti più spaventevoli precisamente come mezzo per meglio affermare la sua volontà. Egli riconosce di essere un fenomeno concentrato del voler-vivere, sente a qual punto si è fatto schiavo della vita e per conseguenza delle innumerevoli pene che ne formano l'essenza, perciocchè essa ha davanti di sè un tempo ed uno spazio infiniti per colmare la distanza tra la possibilità e la realizzazione, e per

trasformare in patimenti effettivamente *sentiti*, i patimenti semplicemente *conosciuti*. Ma i milioni d'anni durante i quali avrà costantemente da rinascere non esistono che nel pensiero, come tutto il passato e tutto l'avvenire non esistono che nell'astrazione: non v'ha di tempo adempito, di forma fenomenale per la volontà, se non il presente, e per l'individuo il tempo è sempre nuovo; questi si trova di continuo appena nato. Perciocchè la vita è inseparabile dal voler-vivere e la sua forma è sempre il tempo presente. La morte (mi si passi di ripetere il confronto) la morte è simile al tramonto del sole che la notte sembra inghiottire, ma che realmente, fonte lui stesso di qualunque splendore, brilla senza interruzione, porta senza tregua giorni nuovi a nuovi mondi, sempre tramontando e sempre sorgendo. Solo per l'individuo havvi principio e fine per mezzo del tempo che è la forma del suo fenomeno per la rappresentazione. Fuori del tempo non c'è che la volontà, la cosa in sè di Kant, e la sua adeguata oggettità, l'Idea platonica. Per questo il suicidio non è la salvezza: tutto ciò che nel più profondo del suo animo ciascheduno *vuole*, bisogna che *sia*: e tutto ciò che ciascheduno *è*, lo *vuole* del pari. — Così dunque a lato del semplice sentimento che ci mostra l'illusorietà e la nullità delle forme che separano gl'individui nella rappresentazione, si è ancora la conoscenza acquistata dalla volontà circa sè stessa ed il suo grado che fornisce uno stimolo alla coscienza. Il corso della vita disegna sulla sua tela l'immagine del carattere empirico, di cui il carattere intelligibile è l'originale, e il cattivo si spaventa nel riconoscersi; poco importa che le pennellate siano così marcate perchè il mondo divida il suo spavento ,od abbastanza sottili perchè non possano essere vedute se non da lui, tutto questo riguardando immediatamente lui solo. Il passato riescirebbe indifferente, come semplice fenomeno, e non potrebbe inquietare la coscienza se il carattere non sentisse che è indipendente dal tempo e che questo non può modificarlo finchè la volontà non nega sè stessa. Per ciò le cose passate seguitano a pesare sulla coscienza. La preghiera « *Non m'indurre in tentazione* » significa: « *Non mi far vedere chi sono* ». — Sulla violenza con cui afferma la vita, e che gli si presenta nei patimenti che infligge agli altri, il cattivo misura la distanza in cui si trova dalla soppressione e dalla negazione del voler-vivere, solo rifugio possibile contro il mondo e i suoi dolori. Egli vede quanto appartenga al mondo e con quanta forza vi sia attaccato; i dolori degli altri, da lui *riconosciuti*, non lo hanno potuto commuovere; ormai è abbandonato alla vita ed ai dolori *sentiti*. La questione se con ciò la veemenza della sua volontà sarà vinta o spezzata rimane indecisa.

Quest'analisi del significato e dell'essenza del *cattivo*, le quali semplicemente avvertite, non conosciute chiaramente ed astrattamente, costituiscono il rimorso, diverrà più precisa e più perfetta coll'analisi del *buono* fatta nel medesimo spirito, vale a dire come attributo

della volontà umana, e poi colle considerazioni sulla rassegnazione assoluta e sulla santità che derivano dal *buono* arrivato alla perfezione suprema. Perchè i contrasti si rischiarano a vicenda, e il giorno dimostra in una volta la esistenza propria e quella della notte, come dice eccellentemente Spinoza.

Virtù.

Una morale senza fondamento, vale a dire una semplice discussione sulla morale, non può agire perchè non motiva. Ma una morale che motiva non può aver effetto se non agendo sull'egoismo. Ora, tutto ciò che viene da un sentimento egoista non ha valore affatto. Ne segue che la morale, e in generale qualunque conoscenza astratta, non possono produrre la vera virtù: questa non può nascere che dalla conoscenza intuitiva che ci fa riconoscere in altrui la stessa nostra essenza.

Perciocchè la virtù procede benissimo dalla conoscenza, ma non dalla conoscenza astratta, da quella che si può comunicare a parole. Se ciò fosse, si potrebbe insegnarla; e mentre enunciamo qui astrattamente la nozione che le serve di base, avremmo nel tempo stesso corretto moralmente qualunque uomo che l'avesse compresa. Ma così non è. Conferenze e sermoni sulla morale non potranno mai fare un virtuoso, come tutti i trattati di estetica, partendo da quello di Aristotile, non hanno mai potuto creare un poeta. Perocchè la nozione astratta è tanto infruttuosa per l'essenza della virtù quanto lo è per l'arte; essa non può rendere se non servigî affatto subordinati come stromento che aiuta a realizzare ed a conservare nella memoria ciò che è stato riconosciuto e deciso per altre vie. *Velle non discitur — Non s'impara a volere.* Infatto i dogmi astratti non hanno influenza sulla virtù, ossia sulla bontà d'animo: le teorie false non le danno impaccio minimamente, e le vere non le sono affatto di aiuto. E veramente sarebbe una sciagura che il punto essenziale della vita umana, il valore morale ed immortale di essa, dipendesse da una cosa il cui acquisto è tanto fortuito, da un dogma, da una religione, da un filosofema. I dogmi in fatto di moralità non hanno altro impiego che quello di fornire all'uomo arrivato alla virtù per mezzo di un concetto del tutto differente, ciò che esporremo fra breve, uno schema, un formulario col quale egli rende conto alla propria ragione de' suoi atti non egoisti; ma tale resoconto, di cui vuole che la sua ragione si accontenti, il più delle volte è fittizio, perchè questa ragione, ossia lui stesso, non comprende la natura intima di simile condotta.

E' certo che i dogmi possono esercitare la più grande influenza

sulla *condotta*, sugli atti esterni, non meno dell'abitudine e dell'esempio (l'influenza di questi dipende dal fatto che l'uomo volgare non si fida sul proprio discernimento, di cui sente la debolezza, bensì sulla propria esperienza e su quella degli altri); ma non cangiano niente alla disposizione interna (1). Qualunque conoscenza astratta non fornisce se non motivi: ora i motivi, come lo abbiamo dimostrato, possono modificare soltanto la direzione della volontà, non la volontà stessa. La conoscenza comunicabile, l'insegnamento, non può agire sulla volontà che come motivo: in qualunque senso dunque lo guidino i dogmi, ciò che l'uomo vuole realmente ed in generale rimane identico: le sole vedute di lui circa i mezzi per arrivarvi sono state modificate, e motivi immaginarî lo guideranno nello stesso modo di motivi reali. Così, per esempio, dal punto di vista del valore morale dell'individuo il risultato è assolutamente lo stesso s'ei distribuisce elemosine considerevoli ai poveri nella ferma convinzione d'esserne ricompensato al decuplo nella vita futura, o se impiega la stessa somma a migliorare un fondo che dopo alcuni anni gli darà una rendita altrettanto maggiore e più sicura; egualmente colui che per ortodossia abbandona al rogo un eretico è un assassino quanto lo scellerato che lo tradisce per danaro; identico è il caso, tenendo conto delle intenzioni, per colui che scanna i Turchi nella Terra Promessa, quando lo fa colla convinzione di guadagnarsi così un posto in paradiso. Perciocchè tutti costoro non si danno pensiero che di sè stessi, dei loro scopi egoisti, precisamente come lo scellerato suddetto, da cui non differiscono se non per l'assurdità dei mezzi impiegati. Come dicemmo, dal di fuori la volontà è accessibile soltanto per mezzo dei motivi: essi modificano unicamente la maniera con cui si manifesta, ma non la sua sostanza. *Velle non discitur — Non s'impara a volere.*

Presso l'uomo che nella pratica delle opere buone si appoggia sui dogmi, bisogna sempre distinguere se questi dogmi sono veramente il motivo dei suoi atti, oppure se, come lo dicevo or ora, sono per lui soltanto un modo fittizio di render conto bastantemente alla ragione d'un'azione che deriva da tutt'altra origine, d'un'azione ch'egli compie perchè è *buono*, ma che non sa spiegare convenientemente perchè non è filosofo, mentre nondimeno desidererebbe farsi un'opinione in proposito. Tuttavia la differenza è difficile da trovare perchè il principio di essa esiste nel foro interno dell'uomo. Per questo non possiamo quasi mai giudicare con certezza sulla moralità degli atti altrui, e di rado su quella dei nostri. — I dogmi, gli esempî, i costumi, possono modificare considerevolmente i fatti e le opere dei popoli come degli individui. Ma per se stesse le opere (*opera operata*) non sono che vane

(1) Gli atti sono semplici « opera operata », direbbe la Chiesa, i quali sono inefficaci finchè la grazia non ha dato la fede che conduce alla rigenerazione. Parleremo di ciò più avanti. (Nota di Schopenhauer).

immagini: ciò che dà loro il valore morale si è la disposizione psichica che le ha prodotte. Tale valore infatti può restar eguale in fenomeni esterni ben diversi. Col medesimo grado di scelleraggine un tale morrà sulla forca e un altro invece finirà la vita tranquillo in mezzo ai suoi cari. La stessa cattiveria può manifestarsi presso un popolo con tratti rozzi per mezzo dell'assassinio e dell'antropofagia, presso un altro con fina e leggiera miniatura (1) per mezzo d'intrighi di corte, di persecuzioni e di furberie raffinate d'ogni specie: ma il fondo resta il medesimo per tutti e due. Supponiamo che uno Stato, od anche un dogma che sia oggetto d'una fede assoluta o che insegni esservi pene e ricompense al di là della tomba, riescissero ad impedire qualunque delitto! politicamente il benefizio sarebbe immenso, moralmente nullo: tutto al più si eviterebbe alla vita di essere la copia fedele della volontà.

La bontà d'animo, la virtù disinteressata, la nobiltà pura, non nascono dunque da una conoscenza astratta; origine loro si è una conoscenza immediata ed intuitiva che non si può acquistare o sopprimere a parole; che appunto perchè non è astratta non può essere insegnata, ma deve rivelarsi sempre da sè; e che per esprimersi in modo adatto ed adeguato ricorre non ai discorsi, ma alla condotta, a tutta la maniera di vivere. Noi che ci occupiamo qui a trovare la teoria della virtù, che abbiamo dunque da enunciare con una formula astratta il fondo di quella conoscenza che le serve di base, noi non potremo mai giungere a presentare, così espressa, la conoscenza stessa, ma soltanto il suo concetto; si è la sua nozione astratta che daremo, partendo sempre dalla condotta, nella quale unicamente essa diviene visibile ed alla quale ci riferiremo sempre come alla sola sua espressione adeguata: noi abbiamo da commentare e da interpretare tale espressione, ossia dobbiamo enunciare con una formula astratta il fenomeno che si manifesta per mezzo della condotta.

Prima di passare alla *bontà* propriamente detta, in opposizione alla *cattiveria*, ci è d'uopo ancora parlare di un grado intermedio, cioè della semplice negazione della cattiveria, la *giustizia*. Abbiamo già spiegato abbastanza le nozioni di giusto e di ingiusto: qui dunque basterà dire in poche parole che chi riconosce e rispetta quel limite puramente morale che divide il giusto dall'ingiusto, anche dove esso non è posto al sicuro da una legge o da un qualunque potere esterno, chi dunque, secondo la nostra spiegazione, non giunge mai nell'affermare la propria volontà fino a negare quella che si manifesta in altri — costui è *giusto*. Un uomo siffatto, per aumentare il proprio benessere, non farà mai soffrire il suo simile, vale a dire, non commetterà mai un delitto e rispetterà sempre i diritti e le proprietà altrui. — Vediamo con ciò che per l'uomo giusto il principio d'individuazione non è più,

(1) **Miniature,** nell'originale.

come per il cattivo, una barriera di separazione assoluta; che egli non afferma, come l'altro, unicamente il proprio fenomeno della volontà, negando tutti gli altri; che le creature umane non sono agli occhi di lui semplici fantasmi di una essenza differente dalla sua: tutta la sua condotta invece dimostra ch'egli riconosce l'esser suo, vale a dire il voler-vivere come cosa in sè, nell'individuo straniero che non gli è dato se non nella rappresentazione; che ritrova sè stesso in tale fenomeno fino ad un certo grado, ossia fino al punto di non commettere ingiustizia, di non ledere alcuno. Il suo sguardo attraversa allora, nella stessa misura, il principio di individuazione, il velo di Maja, nel senso ch'egli considera l'essere altrui eguale al proprio e non lo offende.

Guardandovi bene troveremo già nella giustizia a questo grado, la risoluzione presa di non affermare la volontà propria al punto di negare la volontà d'altri costringendo questa a servir quella. Si sarà dunque disposti sempre ad accordare l'equivalente di ciò che si reclama. Giunto al suo grado supremo questo sentimento di giustizia è sempre associato alla bontà propriamente detta, il cui carattere non è più unicamente negativo; esso può allora andar tanto avanti che si comincia a dubitare del diritto che si può avere sopra una proprietà pervenuta per successione; che non si vuole più ricorrere se non alle proprie forze, spirituali o fisiche, per provvedere ai bisogni del corpo; che si ha scrupolo di farsi servire dagli altri; che si rimprovera a sè stessi qualunque lusso; e che si fa voto finalmente di povertà volontaria. Così vediamo Pascal, arrivato all'ascetismo, non voler più esser servito da alcuno, quantunque avesse domestici in buon numero; prepararsi lui stesso il letto ad onta del suo stato costante di malattia; andarsi a prender colle mani il pranzo in cucina, ecc. (*Vie de Pascal par sa soeur*, pag. 19). Nello stesso ordine di idee si racconta che molti Indù, ed anche dei Rajah, non impiegano le loro immense ricchezze se non per il mantenimento della loro famiglia, della corte e dei servitori, e praticano rigorosamente la massima di non mangiare nulla che non abbiano seminato e raccolto colle proprie mani. Io trovo però che qui si parte da un malinteso: perciocchè un uomo, per il fatto stesso di essere ricco e potente, può rendere all'insieme della società umana servigî così considerevoli da equivalere alle ricchezze ereditate di cui la società gli garantisce il godimento. Propriamente parlando la giustizia eccessiva degli Indù è più che giustizia; essa costituisce già la vera rinuncia, la negazione del voler-vivere, l'ascetismo, di cui avremo a trattare per ultimo. In cambio la pura infingardaggine, l'esistenza alle altrui spese, per mezzo delle ricchezze ereditate senza nulla produrre da per sè, può già passare per moralmente ingiusta, benchè, in diritto positivo, non vi sia a che dire.

Abbiamo veduto che il sentimento spontaneo della giustizia deriva dal fatto che l'intelligenza va, fino ad un certo punto, al di là

del principio d'individuazione, mentre l'uomo ingiusto vi rimane interamente immerso. Questo discernimento può esser spinto non solo al grado necessario alla giustizia, ma anche a maggior elevatezza, a quella elevatezza che dispone alla benevolenza, alla beneficenza positiva alla carità: ciò che può prodursi qualunque si sia la forza, l'energia della volontà nell'individuo. L'intelligenza potrà sempre farle equilibrio, insegnarle a resistere alla tentazione di agire ingiustamente ed anche di produrre tutti i gradi della bontà fino alla rassegnazione. Non bisogna dunque credere che l'uomo buono sia fino da bel principio il fenomeno d'una volontà più debole di quella del cattivo; presso di lui havvi l'intelligenza che frena il cieco impulso del volere. Si dànno spesso individui che paiono esseri benevoli unicamente in causa della debolezza della volontà che si manifesta in essi: ma ciò che valgono si mostra ben presto perchè sono incapaci di qualunque sforzo su sè stessi quando si tratta di fare un atto di giustizia od un'opera buona.

Talora, come una rara eccezione, si presenterà un uomo che possiede, supponiamo, una rendita considerevole e che ne impiega una piccola parte pei suoi bisogni e dà tutto il resto ai poveri, mentre priva sè stesso di molti piaceri e divertimenti; se noi cerchiamo di renderci conto chiaramente di un tal modo d'agire, troveremo, fatta astrazione di qualunque dogma con cui forse quest'uomo cercherà di spiegarlo razionalmente a sè medesimo, che l'espressione generale più semplice ed il carattere essenziale della sua condotta si è ch'*egli stabilisce meno che non lo si faccia comunemente una differenza tra sè stesso e gli altri*. Mentre agli occhi della grande maggioranza degli uomini questa differenza è tale che per il cattivo il dolore altrui è un argomento diretto di gioia, e per l'ingiusto un mezzo gradito per provvedere al proprio benessere; mentre in generale la maggior parte degli uomini vede e conosce da vicino innumerevoli creature che soffrono e non può risolversi a venir loro in aiuto perchè le converrebbe soggiacere a qualche privazione; mentre così per siffatta gente la differenza tra l'essere loro e quello degli altri è grandissima, essa è quasi nulla per quel nobile cuore di cui ci siamo presentata l'immaginazione col pensiero: il principio d'individuazione, la forma fenomenale non lo tiene più così fortemente soggetto; i patimenti altrui lo toccano quasi come i suoi: ne segue che egli cerca di ristabilire l'equilibrio tra sè stesso e gli altri, rinunzia ai piaceri e s'impone privazioni pur di alleviare i loro mali. Costui riconosce che la differenza sua dagli uomini, differenza che al malvagio sembra un largo abisso, non è dovuta che ad un fenomeno passeggiero ed illusorio: comprende subito e fuori di qualunque ragionamento che l'essere in sè del suo fenomeno, ossia quel voler-vivere che costituisce l'essenza ed il principio vivificante di ogni cosa, è il medesimo presso tutti, e che tale identità si estende anche

negli animali ed all'universo intero: perciò non lo si vedrà mai tormentare una bestia (1).

A lui è anche tanto impossibile il lasciar languire un povero, mentre egli stesso vive nell'abbondanza e nel lusso, quanto lo sarebbe ad un altro il privarsi di cibo per tutto un giorno all'unico fine di averne l'indomani più che non ne possa consumare. Perciocchè il velo di Maja è divenuto trasparente all'occhio dell'uomo caritatevole, e l'illusione del principio d'individuazione è svanita. Costui riconosce il suo *io*, il suo essere, il suo volere in ogni creatura, quindi in tutto ciò che soffre. Ei comprende allora tutta l'assurdità di quel voler-vivere che disconosce sè stesso; che gusta in una creatura voluttà effimere ed illusorie per patire in un'altra dolore e miseria; che è carnefice di sè medesimo e non vede come, nuovo Tieste, si pasca della sua carne; che poi da una parte geme sulle sue pene non meritate e dall'altra, senza temer Nemesi, commette tutti i delitti: e ciò sempre unicamente perchè non si riconosce nel fenomeno altrui, perchè non vede la giustizia eterna, e perchè, schiavo del principio d'individuazione, resta soggiogato pur sempre a quel modo di conoscenza retto dal principio di ragione. Praticare la carità e le opere buone è un francarsi dalle illusioni e dai miraggi di Maja. E amare l'umanità è il sintomo inseparabile d'una tale conoscenza.

Il rimorso di cui abbiamo spiegato più addietro l'origine ed il significato, ha per opposto *la buona coscienza*, la soddisfazione che procura qualunque azione disinteressata. Siffatta contentezza nasce dal momento che una buona opera, quale risulta dalla conoscenza che ci ha dimostrato l'identità del nostro essere e dei fenomeni estranei, e nel tempo stesso stesso una conferma di tale conoscenza: essa ci attesta che il nostro vero *io* non sta soltanto nella nostra persona, che è un fenomeno isolato, ma in tutto ciò che esiste. Questa certezza dilata il cuore, mentre l'egoismo lo restringe. L'egoismo concentra il nostro interesse sul fenomeno isolato della nostra persona, e allora l'intelletto ci mostra senza tregua i pericoli innumerevoli che la minacciano e produce in noi una disposizione inquieta ed affannosa; mentre la con-

(1) Per l'uomo il diritto di disporre della vita e delle forze degli animali posa sul fatto che il dolore aumenta a misura che la coscienza si sviluppa e guadagna in chiarezza; per conseguenza il dolore che il lavoro o la morte provocano nell'animale è più piccolo di quello che risulterebbe presso l'uomo se dovesse privarsi della carne o del lavoro degli animali: ei può dunque giungere nell'affermazione della sua vita fino a negare quella delle bestie, ed il soffrire imposto così al voler-vivere nella sua totalità è minore in quest'ordine di cose di quello che non lo sarebbe nell'ordine inverso. Ciò stabilisce nel tempo stesso la misura con cui l'uomo può senza ingiustizia appropriarsi le forze dell'animale: tale misura è troppo spesso oltrepassata specialmente riguardo alle bestie da soma ed ai cani da caccia: contro questo abuso è diretta l'attività delle società protettrici degli animali. A mio avviso siffatto diritto non giunge neppure fino ad autorizzare le vivisezioni e sopratutto quelle che si praticano sugli animali superiori. In cambio l'insetto è ben lungi dal soffrire colla morte ciò che soffre un uomo per la semplice puntura di esso. — Ecco ciò che gl'Indù non capiscono. (Nota di Schopenhauer).

vinzione che lo stesso essere anima tutto ciò che vive ugualmente che la nostra persona medesima, allarga la nostra simpatia, la porta su quanto ha vita e rallegra il cuore. Diminuendo l'interesse per il nostro *io*, essa attacca nella radice e tempera la nostra ansietà: da ciò deriva quella serenità calma e confidente che danno alla fisionomia un carattere virtuoso ed una buona coscienza, e tale espressione spicca meglio dopo qualunque buona azione perchè questa viene a consolidare la base della nostra disposizione psichica. L'egoista si sente attorniato da stranieri e da nemici, ed ogni sua speranza si fonda sul suo proprio benessere. Il buono vive in un mondo popolato da amici: il benessere di costoro è nel tempo stesso il suo. Quindi, sebbene la conoscenza dei destini umani in generale non sia fatta per rallegrarlo, la ferma convinzione di trovare il proprio essere in tutte le creature viventi dà al suo umore una certa uniformità, ed anche della gaiezza. Perciocchè l'interesse esteso su innumerevoli individui non può inquietare come quando è concentrato sopra un solo fenomeno. Gli accidenti che cadono sulla totalità degli esseri si compensano, mentre quelli che riguardano un uomo solo producono necessariamente felicità o sventura.

Molti altri fino al giorno d'oggi hanno stabilito principî di morale che presentavano come precetti di virtù o come leggi a cui è d'uopo obbedire necessariamente: io, come l'ho già detto, non posso fare altrettanto, perchè non ho legge, nè dovere da imporre ad una volontà eternamente libera. Ma in cambio nel concatenamento delle mie considerazioni ho enunciato una verità puramente teorica, della quale l'insieme di quest'opera è lo sviluppo necessario, e che può in una certa misura essere presa per esercitare una missione analoga a quella dei principî morali ai quali faceva allusione qui sopra. Questa verità si è che la volontà costituisce l'« *in sè* » di qualunque fenomeno, ma che essa medesima, in quanto è volontà pura, resta francata dalle forme del fenomeno e per conseguenza dalla molteplicità: se l'applico alla condotta, non trovo, per esprimere questa verità, formula più elevata di quella che danno i Veda e che io già citai: « *Tat tvvam asi!* » (*Questo sei tu!*). Chi è in caso, con tutta chiarezza di conoscenza e con tutta fermezza di convinzione, di pronunziarla mentalmente su qualunque creatura con cui si troverà a contatto, costui è sicuro con ciò di possedere la fonte d'ogni virtù e di ogni beatitudine, e di essere sulla strada che conduce diritta a salvamento.

Prima di continuare e di far vedere, quale conclusione di quanto abbiamo esposto, come l'amore, di cui troviamo l'origine e l'essenza che penetra al di là del principio d'individuazione, guidi alla redenzione, all'abbandono completo del voler-vivere, ossia di qualunque volere in generale, e come un'altra via, meno dolce ma più battuta, conduca pure l'uomo al medesimo risultato, io devo ancora stabilire

e spiegare una proposizione paradossale, non perchè paradossale bensì perchè vera, e perchè essa completerà il pensiero che ho da esporre. Tale massima è la seguente: « Qualunque amore (αγαπη, caritas) è pietà.

L'amore puro è pietà.

Abbiamo veduto come l'intelligenza, quando ha penetrato ad un grado minimo il principio d'individuazione, produce la giustizia, e ad un grado più elevato la vera bontà, che si manifesta per mezzo dell'amor puro, ossia disinteressato, verso gli altri. L'uomo perfettamente buono mette l'individuo estraneo e la sorte di lui allo stesso livello di sè medesimo: la bontà non saprebbe andare più avanti, perchè non vi sarebbe ragione per preferire altri a sè stessi. Ma quando la vita o le sorti d'una società umana sono minacciate, potrà darsi che il pericolo predomini presso un individuo sopra qualunque considerazione d'interesse personale. In casi simili un carattere giunto alla bontà suprema ed alla generosità perfetta sacrificherà interamente la sua felicità e la sua vita al benessere dei più: così morirono Codro, Leonida, Regolo, Decio Mus, Arnoldo di Winkelried; così si sacrifica chiunque va volontariamente e scientemente a certa morte per la salvezza dei suoi o della patria. E così pure tutti quelli che accettano tormenti e morte per consacrare col loro sangue ciò che deve formare la felicità e divenire il patrimonio dell'umanità intera, vale a dire per far trionfare qualche grande ed importante verità o per sradicare un grave errore: per questo morì Socrate, per questo Giordano Bruno; per questo molti eroi della verità trovarono, per mano dei preti, la morte sul rogo.

Ora devo ricordare, a proposito del paradosso esposto qui sopra, che noi vedemmo già il dolore costituire la parte essenziale ed inseparabile dell'insieme della vita; i desiderî nascere senza eccezione da un bisogno, da una mancanza, da un patimento; ogni soddisfazione essere dunque la soppressione d'un dolore, non una felicità positiva ed acquisita; i piaceri mentire alla speranza quando le affermano di esser un bene positivo, mentre realmente hanno natura negativa, derivando dal semplice finire di un male. Ne viene che tutto quello che fanno per gli altri la bontà, l'amore e la generosità, è fatto sempre all'unico scopo di calmare gli affanni altrui, e che dunque alle buone azioni ed alle opere di carità incita sempre *la conoscenza del dolore estraneo*, conoscenza attinta immediatamente, dolore apprezzato al pa-

ri del nostro. Ma da tutto questo spicca che l'amor puro (αγαπη, *caritas*) è, in essenza, pietà, riescendo indifferente che il dolore da alleviare compresovi pure qualunque desiderio insoddisfatto, sia grande o piccolo. Io dunque non esito a mettermi in opposizione diretta con Kant, che non vuole riconoscere per bontà e virtù vere se non quelle che derivano dalla riflessione astratta e segnatamente dalla nozione del dovere e dell'imperativo categorico, e che dichiara il sentimento della pietà essere debolezza e non virtù: — io dico, in contraddizione formale con Kant, che una nozione pura è tanto sterile per la vera virtù quanto per l'arte: qualunque amor puro e vero è pietà, e qualunque amore che non è pietà è egoismo. L'egoismo (l'amore di sè) è l'ερως, la pietà l'αγαπη. Molto di frequente si ha un miscuglio di essi. Anche l'amicizia sincera è composta di egoismo e di pietà; il primo sta nel piacere che proviamo nella presenza d'un amico la cui individualità corrisponde alla nostra, e questo costituisce quasi sempre l'elemento predominante; la seconda si mostra nella parte che prendiamo sinceramente al sua bene ed ai suoi affarni, e nei sacrifizî disinteressati che noi gli facciamo. Spinoza già disse: *Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta;* Eth. III, pr. 27, cor. 3, schol. (*La benevolenza altro non è che la parzialità nata dalla compassione*). Bisogna notare in appoggio del nostro paradosso che il tono e le espressioni della pietà e che, sia detto per incidenza, in italiano pietà ed amor puro significano la stessa cosa.

Proprio qui è il caso di studiare una delle più sorprendenti proprietà della natura umana, il *pianto;* il pianto, insieme al riso, appartiene a quelle manifestazioni che distinguono l'uomo dalla bestia. Le lagrime non sono affatto l'espressione diretta del dolore, perchè quei dolori che fanno piangere sono rari. Anzi, secondo il mio modo di vedere, non si piange mai per un dolore sentito immediatamente, ma sempre ed unicamente quando il ricordo del dolore ci torna in mente. Si passa infatti dal dolore provato, anche quando è fisico, alla sua semplice rappresentazione, e si trova allora il proprio stato così degno di pietà che, se il paziente fosse un'altra persona, senza dubbio, penetrati da compassione e da amore, gli si porterebbe subito soccorso; si sente che si soffre più che non si potrebbe veder soffrire un altro e, in tale disposizione così stranamente complicata in cui il dolore provato direttamente entra, dopo un giro doppio nella percezione immaginato e sentito come estraneo, per mezzo della pietà e poi improvvisamente e direttamente avvertito come proprio — in tale strana convulsione, ripeto, la natura trova un conforto. *Piangere* dunque è *aver pietà di sè stesso*, è la pietà ritornata al punto di partenza. Per poter piangere occorre essere capace di amore e di pietà, ed esser dotato di immaginazione: perciò l'uomo senza cuore e senza fantasia difficilmente piange; si stima anzi le che le lagrime siano prova di

un certo grado di bontà, e disarmino la collera, perchè si sente bene che chi è ancora capace di piangere è pure capace di amore, ossia di pietà verso gli altri precisamente per la ragione che la pietà, come ho dimostrato or ora, si risolve per ultimo nelle lagrime. Petrarca è perfettamente d'accordo con me su questa spiegazione quando, esprimendo con ingenua verità, ciò che ha sentito, parla sull'origine delle sue lacrime:

I' yo pensando, e nel pensar m'assale
Una pietà sì forte di me stesso
Che mi conduce spesso
Ad altro lagrimar ch'i' non soleva.

Ciò che pare conferma il mio dire si è che i fanciulli dopo essersi fatto male vengono alle lagrime, il più delle volte, soltanto se li si compiange; per conseguenza non è il dolore, ma la sua rappresentazione che li fa piangere. — Quando non è il nostro dolore, ma quello altrui che ci induce al pianto, si è perchè coll'immaginazione ci mettiamo al posto di chi soffre, oppure perchè vediamo nella sorte di costui il destino di tutta l'umanità e quindi anche il nostro: noi dunque torniamo sempre dopo un lungo giro a piangere su noi stessi, noi sentiamo pietà di noi. Questo sembra essere pure il motivo pricipale che muove in modo costante, dunque naturale, a piangere la morte dei proprî simili. Non è la loro perdita che si piange: si arrossirebbe di versar lagrime tanto egoiste, mentre talvolta si prova vergogna a non piangere. Anzitutto si è la sorte del defunto che si deplora; tuttavia si piange egualmente quando la morte è stata per lui la liberazione desiderata da lunghe, gravi ed incurabili sofferenze. Così dunque si è impietositi principalmente sul destino dell'umanità intera, per la cui condizione effimera qualunque esistenza, per quanto ambiziosa e per quanto bene sia talvolta impiegata, è condannata ad estinguersi ed a ridursi a niente: ora in siffatto destino dell'umanità si riconosce prima d'ogni altra cosa il destino proprio, e ciò tanto quanto maggiormente si è in rapporto di parentela o di amicizia con chi è morto, dunque al più alto grado quando si tratta del padre. Questi sarà sempre pianto copiosamente, anche quando l'età e le malattie gli facessero della vita un tormento, e quando egli stesso fosse divenuto un grave peso pel figlio impotente a soccorrerlo.

Negazione del voler-vivere.

Dopo questa digressione sull'identità dell'amor puro colla pietà e sul fenomeno delle lagrime, sintomo d'una pietà che viene portata sopra la propria persona, riprendo il filo delle mie spiegazioni sul significato morale della condotta per stabilire come la sorgente unica da cui derivano bontà, amore, virtù e nobiltà nasca in ultima analisi da ciò che si chiama la negazione del voler-vivere.

Come abbiamo cominciato col vedere l'odio e la cattiveria nascere dall'egoismo e questo trovar fondamento sulla soggezione della volontà al principio d'individuazione, così abbiamo trovato per origine e per essenza della giustizia e poi, elevandoci, dell'amore e della generosità fino ai gradi supremi, la penetrazione dello stesso principio, la quale solamente, sopprimendo la differenza tra la nostra persona e l'altrui, rende possibile e spiega la perfetta bontà di cuore fino all'amore più disinteressato, fino al sacrificio più magnanimo.

Se tale penetrazione del principio d'individuazione, se tale conoscenza immediata dell'identità della volontà in tutti i suoi fenomeni esiste ad un alto grado di chiarezza, manifesterà subito un'influenza ancora più profonda sulla volontà. Quando infatti il velo di Maja si è dissipato, quando il principio d'individuazione fu penetrato abbastanza perchè l'uomo non stabilisca più quella distinzione egoista tra sè stesso e il resto del mondo, quando l'uomo prende parte ai dolori altrui come ai proprî ed è arrivato così ad essere non soltanto benefico in sommo grado ma anche pronto al sacrificio di sè medesimo se in tal modo può salvare altri individui: allora succederà naturalmente che quest'uomo, il quale si riconosce in tutti gli altri esseri, e ritrova in essi la sua vera ed intima essenza, dovrà pure considerare come proprie le pene infinite di ciò che ha vita ed appropriarsi così il dolore universale. Nessuna miseria gli è ormai indifferente. Tutti i tormenti che vede può di rado alleviare, quelli di cui non ha conoscenza se non indirettamente, quelli pur anco di cui comprende solo la semplice possibilità lo commuovono, lo agitano come i suoi proprî. Il suo sguardo non è più fisso esclusivamente sulla sua felicità e sulle sue sventure personali, come presso coloro che l'egoismo domina pur sempre: tut-

to lo tocca con eguale diritto, dal momento che ha penetrato il principio d'individuazione. Comprende ora il mondo e la natura intera: vede tutto ciò che esiste condannato ad un continuo annientamento, a vane speranze, al conflitto con sè stesso, al dolore senza tregua: da qualunque parte volga gli sguardi vede l'uomo soffrire, vede l'animale soffrire, vede un mondo che svanisce. E tutto ciò lo tocca tanto profondamente quanto le sventure personali toccano l'egoista. Come dunque un uomo, dopo aver così chiaramente conosciuto di qual natura sia il mondo, potrebbe persistere ad affermare una simile esistenza per mezzo di manifestazioni incessanti della volontà, ad attaccarsi alla vita, aggrappandovisi con una violenza sempre crescente? Se l'intelligenza dell'uomo, soggetto al principio d'individuazione e ancora schiavo dell'egoismo, non comprende se non le cose particolari e i loro rapporti coll'individuo a cui si riferiscono, per attingervi di continuo motivi nuovi ad uso della volontà, l'altra conoscenza, quella che afferra l'insieme e la natura in sè delle cose, diverrà invece un *quietivo* di qualunque volizione. Da questo punto la volontà si distoglie dall'esistenza le cui gioie le fanno orrore perchè vi vede l'affermazione della vita. L'uomo arriva allora ad uno stato di rinunzia volontaria, di rassegnazione, di quiete perfetta, di abbandono assoluto di qualunque volere. — A noi, maggioranza dei mortali, che il velo di Maja accieca pur sempre, qualche volta una disgrazia personale sentita profondamente, o un dolore estraneo visto nell'intera sua pienezza, svelano tutto il nulla e tutta l'amarezza dell'esistenza e ci dispongono a strapparci dal seno per mezzo d'una rinunzia definitiva lo stimolo delle cupidità, a chiudere qualunque accesso al dolore, a purificarci ed a santificarci: ma noi ricadiamo tosto sotto l'incanto fallace del mondo fenomenale ,ed i motivi che vi attingiamo non tardano a mettere nuovamente in moto la nostra volontà: siamo impotenti a togliervici. Le promesse lusinghiere della speranza, le seduzioni del presente, la dolcezza delle gioie, la felicità che il caso od un'illusione ci partiscono per un momento in mezzo agli affanni devoluti ad un mondo di miseria, tutto questo ci tira indietro e consolida ancora una volta i nostri legami. Perciò diceva Gesù: « *E' più* « *facile che una corda passi per il foro di un ago di quello che un ric-* « *co entri nel regno di Dio* ».

La vita può essere paragonata ad una via circolare coperta, salvo pochi spazî liberi, da carboni ardenti via che l'uomo deve percorrere senza tregua: il sito freddo che questi in un dato momento ha sotto i piedi, o che vede vicino, lo assicura tanto che si pasce ancora di illusioni e continua il cammino. Ma colui che, per aver penetrato il principio d'individuazione, vede la natura vera e l'insieme delle cose, non è più accessibile da tali consolazioni: egli si vede in una volta su tutti i punti della via e preferisce sortirne. — La sua

volontà si trasforma: in luogo d'affermare essa nega la propria essenza, di cui il corpo non è che il riflesso. Il fenomeno con cui si annunzia questa trasformazione è il passaggio dalla virtù all'*ascetismo*. L'uomo ormai non si contenta più di amare gli altri come sè stesso e di fare per essi quanto farebbe per sè: adesso egli ha orrore di quell'essere di cui la sua persona è l'espressione visibile, detesta il voler-vivere, essenza ed elemento intimo di un mondo del quale ha riconosciuto tutta la desolazione. Nega quella natura che si manifesta e si esprime agli occhi per mezzo del corpo, e tutti gli atti suoi danno una smentita al suo fenomeno corporeo e si mettono in conflitto con esso. Benchè essenzialmente fenomeno della volontà egli cessa di volere checchessia, fugge ogni attaccamento della volontà ad un oggetto qualunque e cerca di fortificare continuamente nel suo cuore l'indifferenza più perfetta per tutto. — Nel suo corpo, sano e robusto, l'istinto sessuale si pronunzia per mezzo delle parti genitali; ma egli nega il suo volere, e fa mentire il suo corpo: non vuole a nessun prezzo soddisfazioni sessuali. Una castità volontaria ed assoluta è il primo passo nella vita ascetica, o negazione del voler-vivere. La continenza nega quell'affermazione della volontà che va al di là della vita individuale ed annunzia che colla vita del corpo cesserà anche la volontà, di cui il corpo è l'immagine esterna. La natura, sempre veridica ed ingenua, attesta che se questo principio divenisse universale la razza umana si spegnerebbe, e, secondo quanto dissi nel libro 2° circa il concatenamento dei fenomeni della volontà, io credo di poter ammettere che colla manifestazione più sfavillante sparirebbe anche il riflesso più pallido di essa, ossia l'animale, come colla luce del sole cessano pure le mezze tinte. Ora, svanendo affatto la conoscenza, tutto il resto del mondo si annienterebbe da sè, perchè senza soggetto non si dà oggetto. A ciò posso applicare un passo dei Veda che dice: « *Come qui abbasso i fanciulli affamati si stringono attorno alla madre, « così tutte le creature aspettano il sacrifizio santo* ». (*Asiatic researches*, vol. 8, *Colebroke*, *On the Vedas*, nell'estratto del Sama-Veda: ed anche nei *Miscellaneous essays*, vol. 1, p, 88, del medesimo autore). Sacrifizio significa rassegnazione in generale; il resto della natura aspetta salvezza dall'uomo che è in una volta prete e vittima. E' curioso, e merita d'esser ricordato in proposito, che lo stesso pensiero sia stato espresso da un mistico ammirabile e di straordinaria profondità, da Angelo Silesio, in un versetto intitolato: *L'uomo porta tutto a Dio;* ecco le sue parole: « *Uomo! tutto ti ama, a te d'intorno c'è « folla: ogni cosa corre a te per arrivare a Dio.* »

Ma un mistico più grande ancora, Meister Eckhard, i cui scritti meravigliosi ci sono finalmente noti per l'edizione che ne ha dato Franz Pfeiffer (1857), alla pagina 459 si esprime nel medesimo spirito: « *Confermo questo colle parole di Gesù Cristo che ha detto: Ed io,*

« *quanto sarò levato in su dalla terra, trarrò tutti a me* (S. Giovanni, « XII, 32). *Perciò l'uomo buono deve portare tutte le cose a Dio, alla* « *loro prima origine. I dottori ci affermano che le creature sono fatte* « *all'intenzione dell'uomo. Constatatelo per tutte, che ognuna di esse* « *utilizzi l'altra: il ruminante l'erba, il pesce l'acqua, l'uccello l'aria,* « *le fiere la foresta. Così tutti gli esseri gioveranno all'uomo buono:* « *una creatura nell'altra è portata dall'uomo buono a Dio* ». Egli vuol dire ciò: visto che l'uomo, in sè e con sè, redime anche gli animali, li utilizza in questa vita. — Mi parrebbe che bisogna interpretare nello stesso senso l'oscuro passo della Bibbia nell'Epistola ai Romani, VIII, 21-24 (1).

Neanche il Buddismo manca di passi che esprimono lo stesso pensiero: per esempio, quando Buddha, ancora come Bodhisatwa, fa sellare il cavallo per l'ultima volta allo scopo di fuggire dalla casa paterna e di andare nel deserto, dice all'animale: « *Da lungo tempo tu* « *mi aiuti in vita e in morte; ma ormai tu cesserai dal portare e dal* « *tirare; portami via di qua ancora una volta, o Kantakana, e quando* « *avrò ottenuto la legge* (quando sarò divenuto Buddha) *non mi dimen-* « *ticherò di te* ». (*Foe Koue*, trad. Abel Rémusart, p. 233).

La vita ascetica si manifesta pure colla povertà volontaria ed intenzionale; non quella povertà sopravvenuta per accidente, perchè si ha impiegato ciò che si possedeva a sollevare le miserie altrui, ma la povertà come scopo a sè stessa, destinata a servir di mortificazione costante della volontà, affinchè il compimento dei desideri, le dolcezze della vita, non vengano di nuovo ad eccitare quel volere che la conoscenza di sé fa aborrire. L'uomo che è arrivato a questo punto prova ancora, come corpo animato, come fenomeno concreto della volontà, ogni specie di disposizioni al volere; ma le soffoca con intenzione sforzandosi di nulla fare di ciò che desidererebbe e di fare invece tutto quello che non gli garberebbe, anche quando non avesse altro scopo che di mortificare precisamente la volontà. Siccome egli medesimo nega il volere personificato in lui, non si opporrà a chiunque farà lo stesso, ossia lo offenderà: ogni dolore che gli tocca, prodotto dal caso o dalla cattiveria altrui, ogni vituperio, ogni ingiuria, ogni danno sono bene accetti: ei li accoglie con gioia, come occasione di assicurarsi sul serio che non afferma più la volontà, e che si schiera corag-

(1) 21 In isperanza che 'l mondo creato ancora sarà liberato dalla servitù della corruzione, e messo nella libertà della gloria de' figliuoli di Dio.

22 Perciocchè noi sappiamo che fino ad ora tutto 'l mondo creato geme insieme, e travaglia.

23 E non solo esso, ma ancora noi stessi, ch'abbiamo le primizie dello Spirito: noi stessi, dico, gemiamo in noi medesimi, aspettando l'adottazione, la redenzione del nostro corpo.

24 Perciocchè noi siamo salvati per isperanza: or la speranza la qual si vede non è speranza: perciocchè, perchè spererebbe altri ancora ciò ch'egli vede?

(« Il Traduttore dal Diodati»).

giosamente a sostegno di qualunque nemico del suo fenomeno della volontà, vale a dire della sua persona. Sopporta umiliazioni ed affanni con una pazienza ed una dolcezza inesauribili; rende, senza ostentazione, bene per male; e presso di sè non lascia più svegliarsi il fuoco della collera meglio che quello delle brame. — Quanto mortifica la volontà, altrettanto ne mortifica anche l'espressione visibile, l'oggettità, il suo corpo: lo nutre parcamente affinchè esso, fiorendo, e prosperando copiosamente, non venga a dare nuova vita e nuove forze alla volontà, di cui non è che la semplice espressione ed il riflesso. Digiuna, macera e flagella la carne per spezzare ed abbattere sempre più colle privazioni e col dolore quella volontà che riconosce e che detesta come l'origine dei patimenti che affliggono l'esistenza di lui stesso e dell'universo. Quando la morte viene finalmente ad annullare il fenomeno di questa volontà, la cui esistenza, per la libera negazione di sè stessa, era cessata da lungo tempo, salvo quel piccolo resto che si mostrava ancora animando l'organismo, essa è salutata con gioia ed accettata di buon cuore, come una liberazione ardentemente desiderata. Colla morte non finisce in lui solo il fenomeno come presso gli altri, finisce anche l'essenza medesima la quale non viveva più se non debolmente nel fenomeno e col fenomeno (1), e della quale quest'ultimo e fragile legame viene a spezzarsi a sua volta. Per chi finisce in tal modo ha fine anche il mondo.

E non bisogna credere che quanto ho qui esposto con fiacche parole e con espressioni generali sia una favola filosofica immaginata da me e messa fuori soltanto al giorno d'oggi: no, davvero! è l'esistenza invidiabile d'una moltitudine di santi e di anime belle fra i cristiani, d'una moltitudine che riesce più grande ancora fra gl'Indù ed i Buddisti, ma che si trova pure in altre comunità religiose. Per quanto diversi possano essere i dogmi impressi nella loro ragione, si è sempre la medesima conoscenza interna, immediata, intuitiva, da cui soltanto può derivare ogni virtù ed ogni santità, che si esprime nel corso intero della loro vita. Perciocchè anche in questo si mostra l'immensa differenza tra la conoscenza intuitiva e la conoscenza astratta: finora le si è prestato troppo poca attenzione, e tuttavia la sua alta importanza spicca ad ogni momento in tutti il corso delle presenti considerazioni. Tra l'intuizione e la ragione esiste un abisso immenso che la filosofia può sola aiutarci a varcare quando si tratta

(1) Questo pensiero è espresso con un bel paragone in un'opera filosofica sanscrita della più alta antichità, il « Sankhya Karika »: » Tuttavia l'anima resta ancora per un « istante rivestita del corpo, come la ruota del vasajo, in virtù del movimento già ri« cevuto, continua a girare anche quando il vaso è finito. Soltanto dopo che l'anima il« luminata si è divisa dal corpo e che la natura è cessata per essa, avviene la sua libe« razione perfetta ». « Colebroke, On the philosophy of the Hindus: Miscellaneous essays », vol. I. pag. 259. Ed anche nel « Sankhya Karika by Horace Wilson, par. 67, p. 184.
(« Nota di Schopenhauer »).

di studiare la natura del mondo. Perchè ogni uomo, a dir vero, possiede intuitivamente, ossia *in concreto*, tutte le verità filosofiche: ma raccoglierle nel sapere astratto, nella riflessione, spetta al filosofo, il quale non ha il diritto nè il potere di andare più in là.

Dunque l'opera presente è forse la prima in cui si trovi enunciata sotto una forma astratta e pura da qualunque simbolo, l'essenza della santità della rinuncia della mortificazione volontaria e della vita ascetica per mezzo della negazione del voler-vivere manifestantesi quando la conoscenza della sua vera natura é divenuta per l'uomo un *quietivo* della volontà. Ma questa essenza è stata compresa intuitivamente ed espressa con atti da tutti i santi e da tutti gli asceti, i quali, pur avendo in fondo al cuore la stessa conoscenza, tenevano linguaggio differente l'uno dall'altro secondo i dogmi che un giorno la loro ragione aveva ammessi e che fanno che un santo dell'India, un santo cristiano, un santo Lamaista dieno della loro condotta spiegazioni che non si somigliano affatto, ciò che però è del tutto indifferente per la cosa. Può darsi che un santo sia imbevuto di superstizioni assurde, può darsi pure ch'egli sia un filosofo: ciò non porta differenza alcuna. Si è la sua condotta che lo fa santo, perchè dal punto di vista morale essa risulta non da una conoscenza astratta, ma bensì dalla conoscenza intuitiva e diretta ch'egli ha del mondo e della sua natura; s'ei si serve di un dogma per interpretare la sua condotta si è unicamente allo scopo di soddisfare la ragione. E' dunque tanto poco necessario ad un santo d'esser filosofo, quanto ad un filosofo d'esser santo; precisamente come un uomo molto bello non deve esser per forza un grande scultore, nè un grande scultore un bellissimo uomo. E per dirlo in modo generale, é assai strano l'esigere che un moralista non insegni se non quelle virtù che possiede lui stesso. Riprodurre per mezzo di nozioni astratte, generali e distinte, l'essenza del mondo e deporre l'immagine così riflessa in concetti di ragione stabili e sempre disponibili, ecco quanto spetta alla filosofia: essa non deve occuparsi d'altro. — Ricordo in proposito il passo di Bacone di Verulamio già citato nel libro primo(1).

Ma inoltre astratta e generale, e perciò fredda, è la pittura che ho dato della negazione del voler-vivere, ossia dell'esistenza d'una bell'anima, della rassegnazione e della penitenza volontaria di un santo. Perciocchè dal momento che la conoscenza che conduce alla negazione della volontà è intuitiva e non astratta, essa non può nemmeno esprimersi intieramente per mezzo di nozioni astratte, ma solo per mezzo degli atti e della condotta. Per comprender quindi in modo completo

(1) « Vera filosofia è quella che ci riproduce fedelmente le voci del mondo istesso, ed è scritta quasi sotto dettatura di esso: quella filosofia che non è altro se non simulacro e riflesso del mondo, che non vi aggiunge nulla di suo, ma che soltanto ripete e risuona ». (De augmentis scientiarum, L. 2, C. 13). (« Il Trad.»)

ciò che noi intendiamo esprimere qui filosoficamente per negazione del voler-vivere, bisogna imparare a conoscerlo in esempî presi dall'esperienza e dalla realtà. Di certo non li si troverà nella vita di tutti i giorni, « *nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt* » (1), dice maravigliosamente bene Spinoza. Perciò quando non si ha mai avuto per un caso favorevole in modo eccezionale l'occasione di esserne stato testimonio oculare, converrà accontentarsi delle biografie di uomini di siffatta specie. La letteratura indiana, a giudicarne secondo il poco che ne conosciamo dalle traduzioni, è ricca di pitture della vita di santi e di penitenti, detti Samanei, Saniassi, ecc. L'opera intitolata « *Mythologie des Indous par Mad. de Polier* » se non è affatto commendevole in varî punti, contiene tuttavia molti esempî eccellenti di queste « *La vita della Beata Sturmin* ». Qui dobbiamo citare in ispemeno fra i cristiani mancano testimonianze in appoggio. Basta leggere le biografie, il più delle volte scritte molto male, di quei personaggi che sono qualificati talora per anime sante, talora per pietisti quietisti, pii visionarî, ecc. Simili raccolte sono state messe insieme in diverse epoche; tali sono « *La vita delle anime sante* di Tersteegen », « *La storia dei rigenerati* di Reiz » e, ai nostri giorni, la raccolta di Kanne, la quale fra molte cose cattive ne contiene alcune buone, tra queste « *La vita della Beata Sturmin* ». Qui dobbiamo citare in ispecialità la vita di S.Francesco d'Assisi, vera personificazione dell'ascetismo, ideale del frate mendicante. La sua storia, scritta da un contemporaneo più giovane di lui, San Bonaventura, celebre anche come scolastico, fu ristampata di recente sotto il titolo: « *Vita S. Francisci a S. Bonaventura concinnata* » (Soest, 1847), dopo che era apparsa poco prima in Francia una biografia fatta con molta cura, ricca di dettagli attinti a tutte le fonti: « *Histoire de S.François d'Assise par Chavin de Mallan* » (1845). — Come confronto orientale a tali scritti monastici abbiamo il lavoro importantissimo di Spence Hardy: « *Eastern monachism, an account of the order of mendicants founded by Gotama Budha* » (1850). Vi si scorge la stessa cosa sotto un altro aspetto. E si vede pure quanto sia indifferente per il fatto che esso proceda dal deismo o dall'ateismo. — Ma raccomando in modo tutto particolare, come esempio speciale e dettagliato, e come spiegazione effettiva dei concetti che ho presentato, l'autobiografia di Madame de Guion: imparar a conoscere questa grande e bell'anima, la cui memoria mi ha sempre ispirato il massimo rispetto, render giustizia alla elevatezza dei suoi sentimenti, pur sorvolando con indulgenza sui pregiudizî della sua ragione, deve essere un piacere dei più squisiti per qualunque nobile natura; mentre presso chi ha l'animo volgare, ossia presso la grande maggioranza degli uomini, questo libro avrà

(1) Perchè le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare.

sempre brutta fama, per la ragione che dovunque e in ogni tempo ciascuno non può assolutamente stimare se non quei sentimenti che hanno qualche analogia coi suoi, o verso i quali il cuore lo porta, per quanto poco si sia. Ciò che è vero nel lato morale come nell'intellettuale. Si può anche considerare quale un esempio appartenente, fino ad un certo punto, alla nostra tesi la biografia tanto nota di Spinoza in lingua francese; ma per comprenderla bisogna cercarne la chiave nella stupenda introduzione del suo mediocre trattato « *De emendatione intellectus* »: posso raccomandare queste pagine come ciò che, a mia conoscenza, fu scritto di più energico e di più efficace per calmare il tumulto delle passioni. — Finalmente il grande Goethe stesso, sebbene sia affatto Greco, non ha trovato indegno di sè il mostrarci il lato bello dell'umanità interpretato poeticamente nelle « *Confessioni di una bell'anima* », in cui ci presenta la pittura ideale della vita della Signorina Klettenberg, della quale più tardi ci ha dato la vera storia nella sua propria biografia; Goethe ha pure narrato la vita di San Filippo Neri, e ciò in due differenti riprese. — La storia non parlerà mai, e invero non può farlo, di tali uomini, la cui vita è l'interpretazione più fedele e la sola soddisfacente di questo punto così importante delle nostre ricerche. Perchè la sostanza della storia è non soltanto differente dalla nostra, ma anche direttamente opposta; per essa non si tratta della negazione e dell'abbandono del voler-vivere, ma tutto al contrario della affermazione di questo e del suo manifestarsi in una infinità d'individui, in cui il conflitto con sè medesimi, nell'oggettivazione suprema della volontà, spicca con perfetta chiarezza e prova l'inanità e la nullità di qualunque aspirazione più bassa, sia che le scene della storia ci presentino un uomo isolato, giunto al posto più alto colla potenza della saggezza, sia che ci mostrino la forza delle moltitudini che agiscono colla loro massa, sia finalmente che ci palesino la potenza del caso personificante il destino. Ma per noi l'oggettivo non è di seguire il filo dei fenomeni nel tempo; noi dobbiamo cercare da filosofi il valore morale della condotta, ed applicarlo, come sola scala adatta, alla misura di ciò che crediamo costituire la cosa più importante e più espressiva della vita: e noi proclameremo coraggiosamente, senza lasciarci intimorire dall'eterna maggioranza della gente triviale e sciocca, che il fenomeno più sublime, più importante e più significativo che la nostra terra possa produrre non è il vincitore del mondo, ma il vincitore di sè medesimo, l'umile e silenziosa esistenza di un essere umano giunto a quel grado di conoscenza in cui rigetta ciò che riempe il cuore agli altri uomini, ripudia quel voler-vivere che è l'unico motore delle loro azioni e delle loro speranze, nega quella volontà che non si mostra libera se non in lui stesso ed in questa occasione, e che fa allora della sua condotta l'estremo opposto di quella che è abituale agli altri. Si è dunque in

questo senso che le biografie degli uomini che si sono dati alla santità ed all' abnegazione, quantunque di solito scritte male e presentate molto spesso in mezzo ad una farraggine di superstizioni e di assurdità, offrono agli occhi del filosofo, per l'importanza della materia, insegnamenti senza confronto più elevati di tutti gli scritti di Plutarco e di Tito Livio.

Per approfondire e dilucidare ancora di più ciò che, nel metodo astratto e generale della nostra esposizione, abbiamo chiamato negazione del voler-vivere, occorre studiare i precetti morali dati, precisamente secondo le nostre idee, da uomini penetrati affatto dal medesimo sentimento: conosceremo così nel tempo istesso quanto queste vedute sieno antiche, quantunque possa esser nuova la loro espressione, puramente filosofica. Fra tutte queste dottrine la più vicina a noi è il cristianesimo, la cui morale è interamente stabilita sul medesimo ordine di sentimenti: esso non conduce soltanto alla carità suprema, ma anche all'abnegazione, la quale si trova già in embrione sì, ma molto distinta, negli scritti degli apostoli, sebbene non sia stata sviluppata completamente ed enunciata esplicitamene se non più tardi. Ciò che raccomandano gli apostoli si è di amare il prossimo come sè stesso, di contraccambiare l'odio coll'amore e colla beneficenza; si è la carità, la pazienza, la dolcezza, la docile rassegnazione alle offese, la temperanza per domare la concupiscenza, la resistenza agli appetiti della carne, e possibilmente la castità assoluta. Vi troviamo già un avviamento all'ascetismo, o negazione del volere propriamente detto, intendendo io per tale espressione ciò che l'Evangelio chiama « *rinunziare a sè stesso* » e « *portare la propria croce* » (Matteo XVI, 24-25, Marco VIII, 34-35, Luca IX, 23-24, XIV, 26, 27, 33). Tale cammino si accentuò sempre più e diede origine ai penitenti agli anacoreti ed allo stato monacale che, puro e santo dapprima, e perciò fuori di proporzione colla natura della maggior parte degli uomini, non poteva condurre se non all'ipocrisia ed all'abbominazione, perchè « *abusus optimi pessimus* » (1). Sviluppandosi il cristianesimo, vediamo quest'embrione ascetico germogliare e giungere al suo fiore negli scritti dei santi e dei mistici cristiani. Costoro, oltre l'amore più puro, predicano la rassegnazione assoluta, la povertà volontaria, la vera calma, l'intera indifferenza per le cose della terra, il dovere di morire per la volontà e di rinascere in Dio, e l'obblìo totale della propria persona per assorbirsi nella contemplazione del Signore. Fénelon ne ha dato l'esposizione completa nell'« *Explication des maximes des Saint sur la vie intérieure* ». Ma in nessuna parte lo spirito del cristianesimo, in questa direzione, è stato esposto tanto perfettamente e tanto energicamente quanto negli scritti dei mistici tedeschi, in quelli, per esem-

(1) Diventa pessimo l'abuso dell'ottimo.

pio, di Meister Eckhard e nell'opera giustamente celebre « *Die deutsche Theologie* », di cui disse Lutero, nella prefazione che vi aggiunse, che nessun libro, salvo la Bibbia e Sant'Agostino, gli avevano meglio insegnato a conoscere Dio, Cristo e l'uomo: — l'edizione di Pfeiffer (Stoccarda, 1851) ce ne ha dato per la prima volta il testo vero, non falsificato. I precetti e le dottrine che vi si trovano sono l'esposizione più completa, partita dalla fede più profonda, di tutto quello che io ho presentato come negazione del voler-vivere. Là, dunque, bisogna studiare più da vicino la questione prima di volerla troncare con sicumera giudaico-protestante. Abbiamo anche, scritta nello stesso eccellente spirito, ma di minor valore dell'ultima citata, l'opera di Tauler, l'« *Imitazione della vita povera di Cristo* », e così pure la sua « *Medulla animae* ». A me pare che le lezioni di questi sinceri mistici cristiani sieno con quelle del Nuovo Testamento nello stesso rapporto dello spirito di vino col vino. Od anche direi che quanto il Nuovo Testamento ci mostra come traverso un velo ed una nebbia, ci è presentato, scoperto in piena luce e nettezza, dalle opere dei mistici. Oppure finalmente il Nuovo Testamento potrebbe esser considerato come prima iniziazione, come seconda i mistici — σμικρα και μεγαλα μυστηρια (1). colori più vivi di quello che non lo potevano fare la Chiesa cristiana

Ma dove si trova ciò che io chiamo negazione della volontà, sviluppato molto maggiormente ed espresso sotto forme più varie e con e il mondo occidentale, si è nelle opere antiche della lingua sanscrita. Che nell'India si abbia potuto dare a siffatte vedute morali sulla vita uno sviluppo ed una espressione più decisa, deve esser sopra tutto attribuito al fatto che colà esse non erano contrariate da un elemento affatto eterogeneo, come lo era il cristianesimo dalla religione ebraica, a cui il sublime fondatore della religione cristiana, in parte scientemente ed in parte forse senza accorgersene, aveva dovuto adattarsi e piegarsi; d'onde la conseguenza che il cristianesimo si compone di due elementi di natura affatto differente, dei quali vorrei chiamare di preferenza, anzi esclusivamente, cristiano soltanto il puro elemento morale, distinguendolo dal dogmatismo giudaico che vi è unito. Se, come lo si è temuto di sovente e sopratutto nei tempi moderni, questa religione sublime e salutare venisse un giorno a decadere totalmente, non avrei da cercarne la ragione se non nel fatto che essa non è composta di un solo elemento, ma bensì di due, eterogenei in origine, poi fusi insieme dal progredire del tempo: nel caso della rovina preveduta dovrebbe derivarne, per virtù della loro ineguale affinità e della reazione dello spirito dei tempi ognora più illuminato, una decomposizione, da cui la parte puramente morale sortirebbe nondimeno intatta, perchè indistruttibile. — Per ritornare alla morale presso gl'Indù,

(1) Piccoli e grandi arcani.

quale già la troviamo oggidì, ad onta della nostra imperfetta conoscenza della loro letteratura, espressa energicamente, e in diverse maniere nei Veda, nei Puranas, nei loro poemi, nelle sacre leggende, nei miti, nelle sentenze e nei precetti di condotta (1), dirò che la vediamo prescrivere: amore del prossimo con abbandono totale dell'amore di sè stesso; amore universale che abbraccia non solo l'umanità, ma anche tutto ciò che ha vita; carità spinta fino al punto di dare il pane d'ogni giorno, guadagnato penosamente; pazienza infinita nel sopportare ogni offesa; contraccambio al male col bene e coll'amore, qualunque torto sia stato fatto; rassegnazione volontaria e lieta a tutte le umiliazioni; astensione assoluta dal cibo animale; castità assoluta e rinunzia a qualunque piacere per colui che aspira alla santità perfetta; abbandono delle ricchezze, della famiglia, della casa, di qualunque ricovero per passare la vita nell'isolamento più profondo ed immergersi in una contemplazione silenziosa, facendo penitenza volontaria ed infliggendosi lenti e terribili supplizî allo scopo di una mortificazione completa della volontà, spinta fino a morir di fame, fino a cercar la morte in bocca ai coccodrilli, o col precipitarsi dall'alto della roccia sacra dell'Himalaja, o col farsi seppelir vivi, o finalmente col gettarsi sotto le ruote dell'immenso carro su cui sono condotte in processione le statue degli dei in mezzo ai canti, le grida festose e le danze delle bajadere. Tali prescrizioni, la cui origine rimonta molto al di là di quattromila anni, sono osservate anche ai nostri giorni da questo popolo così decaduto sotto molti altri riguardi: qualcuno anzi li adempie fino all'estremo rigore (2). Ciò che si è mantenuto in pratica per così lungo tempo e in un paese che conta tanti milioni di abitanti, malgrado i sacrifizî durissimi che esige, non saprebbe essere una fantasticheria inventata arbitrariamente, ma deve avere la sua ragione nell'essenza dell'umanità. E inoltre non si può meravigliarsi abbastanza dell'identità che si trova quando si confronta la vita di un penitente cristiano con quella d'un Indù. Con dogmi, costumi e condizioni esterne così radicalmente differenti, l'aspirazione dell'anima e la vita interna sono le stesse presso ambedue. Le regole di condotta sono pure identiche: così, per esempio, Tauler ci parla della povertà

(1) Si veda per esempio: « Oupnek'hat, studio Anquetil » Vol. II, Numeri 138, 144, 145, 146; — « Mythologie des Indous par Mad. de Polier » Vol. II, Cap. 13, 14, 15, 16, 17; — « Asiatisches Magazin » di Klaproth nel primo volume: « Sulla religione di Fo »; ibid.: « Bhaguat - Geeta » o « Dialoghi tra Kreeshna e Arjoon »; nel seondo volume: « Moha - Mudgava »; poi: « Institutes of Hindu - Law, or the ordinances of Menu, from the Sanskrit by Wm. Jones », tradotta in tedesco da Hüttner (1797), specialmente il sesto e il dodicesimo capitolo; — finalmente molti passi nelle « Asiatic « researches ». (Negli ultimi quarant'anni la letteratura indiana si è talmente diffusa in Europa che se volessi oggi completare questo elenco vi dovrei impiegare molte pagine). (Nota di Schopenhauer).

(2) Durante la processione di Jaggernaut nel giugno del 1840, undici indiani si precipitarono sotto il carro e morirono sul luogo. (Lettera di un proprietario nelle Indie Orientali inserita nel « Times » del 30 dicembre 1840 (« Nota di Schopenhauer »).

assoluta che bisogna imporsi e che consiste nello spogliarsi e nell'astenersi da tutto quello che può dare una consolazione od una gioia mondana, evidentemente perchè tutto ciò fornisce nuovo alimento alla volontà che si deve soffocare per sempre: come parallelo indiano vediamo che i precetti di Fo ordinano al saniasso di non possedere beni d'alcuna specie, di non abitare sotto un tetto e finalmente di non dormire neppure troppo spesso sotto il medesimo albero affinchè non gli tocchi di prendervi attaccamento e di preferirlo agli altri. Le istruzioni dei mistici cristiani e quelle della filosofia Vedica si accordano anche nel dichiarare superflui qualunque pratica esterna e qualunque esercizio religioso per colui che è arrivato alla perfezione. — Un accordo così completo, malgrado l'immensa differenza dei popoli e delle epoche, prova con fatti palpabili che quanto vi abbiamo osservato non è, come lo afferma volontieri un volgare ottimismo, una manifestazione di demenza od un'aberrazione del sentimento, ma bensì l'espressione d'un lato essenziale della natura umana, il quale, precisamente a cagione della sua sublimità, non si esplica se non molto di rado.

Ora ho mostrato le sorgenti immediate, prese nella vita stessa, alle quali si possono attingere, per istudiarli, i fenomeni in cui si manifesta la negazione del voler-vivere. Benchè questo sia in certa maniera il punto più importante di tutte le nostre presenti considerazioni, io non l'ho tuttavia esposto se non affatto in generale: mi parve che fosse preferibile rinviare il lettore a coloro che ne parlano per propria esperienza, piuttosto che ingrossare inutilmente questo volume, diventando l'eco affievolito delle loro parole.

Mi resta poco da aggiungere, e lo farò soltanto per caratterizzare con alcune pennellate generali lo stato psichico or ora studiato. Nello stesso modo in cui abbiamo veduto più addietro il cattivo, per la violenza della sua volontà, soffrire una tortura interna che lo strazia senza tregua, e finalmente, quando ha esaurito tutti gli oggetti del suo volere, cercare di spegnere la sete che lo abbrucia nello spettacolo dei patimenti altrui, così possiamo vedere l'uomo arrivato alla negazione del voler-vivere, per quanto povera e triste, per quanto piena di privazioni sia la sua sorte, giudicata dall'apparenza, gustare la più pura beatitudine interna in una calma veramente celestiale. Non v'ha in lui nè quella soddisfazione agitata che reca l'attività vitale, nè quei trasporti di gioia di cui la cessazione di un dolore è sempre la condizione preliminare, o di cui un dolore futuro è sempre il risultato necessario, cose che costituiscono l'esistenza dell'uomo avido di vivere; no!, c'è una calma inalterabile, una pace profonda ed una serenità intima: c'è uno stato che non possiamo contemplare senza invidiarlo quando si presenta agli occhi nostri od alla nostra immaginazione, perciocchè sentiamo subito che una simile condizione sta al di sopra di ogni cosa al mondo e che in essa si contiene la verità: allora ciò

che v'ha di migliore in noi alza la voce per gridare il grande « *sapere aude* », *ardisci sapere*. E allora ci accorgiamo bene che qualunque realizzazione delle nostre brame, strappata all'esistenza, è sempre e soltanto un'elemosina concessa al mendicante di cui prolunga la vita di un giorno perchè la dimane egli muoia nuovamente di fame; mentre la rassegnazione somiglia ad un patrimonio ereditato che mette per sempre chi lo possiede al sicuro da ogni inquietudine.

Possiamo ricordarci esser stato detto nel terzo libro che il piacere estetico del bello consiste in gran parte nel fatto che, immersi in una contemplazione pura, liberati durante questo intervallo dalla volontà, ossia da qualunque desiderio e da qualunque inquietudine, noi ci troviamo spogliati in certa maniera della nostra personalità noi non siamo più individui di cui l'intelligenza è impegnata interamente al servigio della volontà, noi non siamo più il soggetto correlativo all'oggetto speciale, soggetto che trova in ogni cosa motivi di volizione, siamo bensì il soggetto involontario ed immortale della conoscenza pura, il correlativo dell'Idea: sappiamo pure che i momenti più felici conosciuti nella vita sono precisamente quelli in cui, sottratti alla feroce tirannia delle brame, ci eleviamo per così dire al di sopra della grossolana atmosfera terrestre. Per mezzo della felicità che allora proviamo ci è possibile giudicare della beatitudine dell'uomo la cui volontà non è, come nell'estasi estetica, calmata solo per un breve istante, ma per sempre, quando essa è affatto consumata, salvo un'ultima scintilla che serve a mantenere la vita corporea e che sparirà con questa. Allorchè quest'uomo, dopo lotte lunghe ed amare colla propria natura, trionfa definitivamente, di lui non resta che un'intelligenza pura, uno specchio sempre limpido del mondo. Niente può più turbarlo, niente può più commuoverlo: per ciò che egli ha spezzato quei mille legami con cui il volere ci tiene attaccati al mondo, e che sotto forma della cupidigia, della trepidazione, dell'invidia, della collera, ci dilaniano dolorosamente in tutti i sensi. Ei contempla ora, calmo e sorridente, quelle illusioni mondane che poco prima avevano la facoltà di scuoter lui pure e di alterarlo, e che oggi gli passano davanti gli occhi impotenti a turbarlo, come i pezzi dello scacchiere quando la partita è terminata, oppure in carnevale i costumi d'una mascherata, gettati la mattina nello spogliatoio, mentre chi li rivestiva ci aveva stuzzicato ed inquietato tutta la notte. La vita e le sue figure svolazzano al di lui cospetto quali ombre fugaci, come agli occhi di chi è appena svegliato vagola un sogno leggiero del mattino, traverso il quale spunta la realtà stentando a dargli il cambio; e come siffatto sogno la vita svanisce senza violenta transizione. Tali considerazioni ci aiutano a comprendere ciò che vuol dire la Signora di Guion quando verso la fine delle sue memorie ripete così di sovente: « *Tutto mi è* « *indifferente*: *non posso voler cosa alcuna*: *spesso non so se esisto*,

o no ». Mi sia anche permesso, per esprimere come, dopo l'annientamento della volontà, la morte del corpo (il quale non è altro che l'apparizione visibile della volontà, e quindi perde ogni significato dopo chè questa è soppressa) non può aver più nulla di amaro e deve riescire bene accetta, — mi sia permesso, ripeto, di citare le parole precise di questa santa penitente, benchè non sieno davvero disposte con eleganza: « *Midi de la gloire; jour où il n'y a plus de nuit;* vie qui ne « craint plus la mort, dans la mort même: parce que la mort a vaincu « la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne gôutera plus « la seconde mort ». (*Vie de Mad. de Guion*, Vol. II, pag. 13).

Tuttavia non bisogna credere che, dal momento in cui la conoscenza, divenuta *quietivo*, ha prodotto la negazione del voler-vivere, essa non sia più esposta a vacillare e che si possa calcolarvi sopra, come se fosse un bene acquistato definitivamente. La si deve riconquistare senza tregua con nuove lotte. Per ciò che finchè è vivo il corpo, essendo questo la volontà stessa divenuta oggetto o fenomeno nel mondo come rappresentazione, anche tutto il voler-vivere esiste virtualmente ed aspira di continuo a rientrare nella realtà ed a divampare più ardente che mai. Per questo nella vita di quei santi di cui parlavamo più addietro, la pace e la felicità sono l'ultimo sviluppo, il fiore nato dalla vittoria di tutti i momenti sulla volontà; il terreno che lo produce è la lotta incessante contro il voler-vivere, perchè qui basso non v'ha riposo durevole per nessuna creatura. La storia della vita interna dei santi ce la fa vedere occupata in combattimenti continui dell'anima loro, piena di tentazioni e di momenti in cui la grazia li abbandona, ossia in cui essi perdono quel modo di conoscenza che, paralizzando tutti i motivi, diviene il *quietivo* generale di qualunque volere, procura la pace più profonda e apre l'accesso alla libertà. Ecco perchè vediamo coloro stessi che finalmente sono arrivati alla negazione della volontà non mantenervisi se non con sforzi incessanti, con mille penose privazioni, con una vita di dura penitenza, colla ricerca di tutto ciò che è loro disaggradevole, al solo scopo di reprimere la volontà sempre pronta ad infiammarsi. Di qui finalmente, dal fatto che conoscono il prezzo della redenzione, viene la cura gelosa che essi mettono a conservare la salvezza acquistata; di qui gli scrupoli della loro coscienza per la più piccola gioia che gustano, o per il più piccolo movimento di vanità, perchè questa, che è davvero il più indistruttibile, il più vivace ed il più insensato di tutti gli istinti umani, è anche l'ultima a morire. — Ciò che io intendo in un significato più ristretto per *ascetismo*, parola che ho usato molto di frequente fino adesso, si è precisamente l'annientamento intenzionale della volontà, ottenuto col rinunziare a tutto quello che piace e col cercare tutto quello che non piace, praticando volontariamente una vita di penitenza e di mortificazione in vista di sopprimere senza tregua il volere.

Se la vita ascetica è, per l'uomo arrivato alla negazione della sua volontà, il mezzo per mantenersi in tale stato, esiste pure una seconda via δευτερος πλους (1), che conduce allo stesso risultato, ed è il soffrire in generale quale fu decretato dalla sorte; di certo la maggior parte degli uomini non arriva a salvezza se non per questa via: sono i dolori patiti, piuttosto che quelli veduti soltanto presso gli altri, che conducono alla rassegnazione assoluta, specialmente all'avvicinarsi della morte. Per ciò che sono ben scarse le persone a cui per negare la volontà basta l'intelligenza, quella conoscenza che dopo aver penetrato il principio d'individuazione comincia col dar loro la bontà perfetta e l'amore dell'umanità, e finisce col far loro ravvisare come proprî i dolori del mondo intero. Anche per l'uomo vicino ad un tale grado di perfezione il benessere momentaneo, le carezze del presente, le seduzioni della speranza e l'occasione, pronta sempre, di soddisfare la volontà, vale a dire gli appetiti, sono altrettanti ostacoli continui alla negazione del volere ed altrettante tentazioni rinascenti di affermarlo: ciò che ha fornito l'idea di personificare, per un tal punto di vista, tutte le tentazioni sotto la figura di demonî. Occorre dunque il più delle volte che grandi dolori sieno venuti a spezzare la volontà perchè possa prodursi la sua negazione. Quando un uomo ha percorso tutti i gradi d'una crescente angoscia, quando dopo aver lottato con tutte le forze sta per abbandonarsi alla disperazione, noi lo vediamo talvolta rientrare d'improvviso in sè, riconoscersi e riconoscere pure il mondo, cangiare il suo modo di essere, elevarsi sopra sè stesso e sopra il dolore, e, come purificato e santificato da questo, con una calma, una beatitudine, una elevazione di spirito imperturbabili, rinunziare liberamente a tutto ciò che fino allora desiderava con tanta foga ed attendere con gioia la morte. Come la fusione di un metallo si annunzia con una luce lampante, così la fiamma del dolore produce in lui il folgoreggiare d'una volontà che svanisce, cioè della liberazione. Nè mancano esempî di uomini malvagi che, purificati da un dolore profondo, furono visti cambiarsi affatto e modificare del tutto la loro condotta. Allora i delitti del passato non inquietano più la loro coscienza, perchè costoro sono pronti ad espiarli colla morte, e bene accetto giunge ad essi l'annientamento d'una volontà che è divenuta per loro una cosa estranea ed un oggetto di orrore. Il gran Goethe nel suo immortale capolavoro, il « *Faust* », ci dà nella storia delle sventure di Margherita una pittura di cui non troviamo l'eguale in poesia e che rappresenta l'interpretazione più chiara e più visibile di una negazione della volontà prodotta dal dolore e dalla perdita di qualunque speranza di salvezza. Io non conosco esempio meglio ideato per mostrarci quella seconda via che

(1) Vedi in proposito « Stob. Florîl., Vol. II, pag. 374.

(« Nota di Schopenhauer »).

conduce alla negazione della volontà, non come la prima, per mezzo del dolore universale riconosciuto ed appropriatosi volontariamente, ma per mezzo del dolore provato in sè medesimi. Non fanno difetto tragedie nelle quali gli eroi passano dalla volontà più impetuosa alla rassegnazione assoluta, nel qual caso lo scioglimento consiste nella cessazione del voler-vivere e del suo fenomeno ad un tempo; ma in nessun luogo l'essenza di tale conversione ci è stata presentata, che io sappia, come nel Faust, sotto una forma così chiara e così netta da qualunque elemento accessorio.

Non è raro il trovare nella vita reale di siffatte conversioni presso infelici destinati a passare per il colmo del dolore, perchè ciò che li aspetta senza remissione e nella pienezza delle loro facoltà si è la morte sul patibolo, una morte violenta, ignominiosa, spesso accompagnata da orribili torture. E non bisogna credere che tra il loro carattere e quello della maggior parte degli uomini la differenza sia così grande come sembra ce lo indichi la loro sorte miserabile, per ciò che devesi attribuirne in gran parte la causa alle circostanze: ma questo non toglie che costoro sieno colpevoli e cattivi. Son proprio costoro che noi vediamo spesso, quando ogni speranza è perduta per essi, convertirsi come già dimostrai. Allora divengono buoni e puri; hanno orrore sinceramente di commettere la più piccola azione cattiva od anche poco caritatevole; perdonano ai loro nemici, a quelli pure che li avessero fatti condannare quando erano innocenti: e non si tratta di semplici parole o d'ipocrisia ispirata dal timore di una condanna, perchè essi sono spogliati davvero di qualunque animosità. Amano ormai i loro dolori e la morte, essendosi prodotta in essi la negazione del voler-vivere; respingono qualunque probabilità di fuga si presenti loro, e muoiono con gioia, calmi e sereni. L'eccesso dell'angoscia ha loro rivelato l'ultimo mistero della vita: vedono che odio e patimento, tormentatori e tormentati, in sè sono identici, per quanto sembrino diversi finchè la conoscenza si regola sul principio di ragione; comprendono che si tratta sempre di fenomeni di un solo e medesimo voler-vivere, che oggettiva il conflitto con sè stesso mercè l'aiuto del principio d'individuazione; hanno imparato a conoscere le due faccie del mondo, cattiveria e dolore, in tutta la loro estensione; ed avendole apprese eguali, respingono l'una e l'altra ad un tempo e rinunziano alla volontà di vivere. Sotto qual forma poi, mitica o dogmatica, essi rendano conto alla loro ragione di tale conoscenza intuitiva ed immediata, è una questione, come già dissi, assolutamente indifferente.

Matthias Claudius deve di certo esser stato testimonio di una conversione di tal genere per aver scritto nel « *Messaggiero di Wandsbeck* » il bizzarro articolo intitolato: « *Storia della conversione di**** », che finisce così: Il modo di pensare di un uomo può pas-« sare da un punto della periferia all'estremità opposta, e ritornar poi

« al punto di partenza se le circostanze gli segneranno una curva sif-
« fatta. Cambiamenti simili non sono precisamente ciò che v'ha di
« più elevato e di più interessante presso il genere umano. Ma la
« conversione che ho raccontato or ora, *questa metamorfosi trascen-*
« *dentale, radicale, maravigliosa*, in cui tutto il cerchio è irrevocabil-
« mente soppresso, in cui tutte le leggi della psicologia sono sventate,
« in cui l'individuo spoglia, od almeno rivolta, non solo la veste ma
« anche la pelle, in cui le scaglie cadono dagli occhi, è una cosa tal-
« mente miracolosa che chiunque ha in qualche modo respiro nel naso
« abbandonerà padre e madre per correre a vederla coi suoi proprî
« occhi ed udirla colle sue proprie orecchie ».

Del resto la vicinanza della morte e la perdita d'ogni speranza non sono indispensabili per produrre questa purificazione per mezzo del dolore. Una grande sventura, un'immensa angoscia, possono anche fuori delle accennate condizioni indurre energicamente a riconoscere il conflitto interno del voler-vivere e la nullità di qualunque speranza. Si è visto spesso re, eroi, avventurieri, in mezzo d'una vita agitata dal tumulto delle passioni, convertirsi d'improvviso, darsi alla rassegnazione ed alla penitenza e divenir monaci od eremiti. Abbiamo una quantità di esempî di conversioni siffatte; tale è la storia di Raimondo Lullius: egli, sollecitando da lungo tempo i favori d'una donna, ottenne finalmente un appuntamento; quando credeva di giungere al colmo dei suoi voti, la dama, scostando i veli, gli mostrò il seno divorato da un cancro schifoso. Da quel momento, come se avesse cacciati gli sguardi nell'inferno, si convertì, abbandonò la corte del re di Majorca e fuggì nel deserto a farvi penitenza (1). Ho raccontato sommariamente nel capitolo 48 del secondo volume la conversione dell'Abate di Rancé, la cui storia somiglia alla precedente. In questi due esempî troviamo che il motore della trasformazione è stato il passaggio improvviso dalle gioie della volontà ai terrori della vita: e ciò basta a spiegare il fatto sorprendente che proprio dalla nazione più mondana, più allegra, più sensuale e più frivola tra tutte, cioè dalla francese, sia stato istituito l'ordine monastico più rigoroso, quello dei Trappisti; dopo la sua dissoluzione Rancé lo ristabilì ed esso si è conservato in tutta la sua purezza e in tutta la sua terribile severità fino ai nostri giorni, malgrado le rivoluzioni, malgrado le riforme introdotte nella Chiesa, e a dispetto dell'incredulità che guadagna terreno sempre più.

Nondimeno succede facilmente che questa conoscenza della vera natura della vita sparisca colle circostanze che l'hanno prodotta, che il voler-vivere risusciti, conducendo seco il carattere primiero. Così vediamo Benvenuto Cellini, dotato di passioni ardenti, convertirsi a due riprese, la prima volta mentre era in prigione, e la seconda du-

(1) « Bruckeri hist. philos. ,tomi IV, pars I, p. 10.

(« Nota di Schopenhauer »)

rante una grave malattia, per ricadere nel suo modo abituale di vivere non appena le sue disgrazie erano finite. Generalmente parlando la negazione della volontà non risulta per necessità dal dolore come l'effetto dalla causa: la volontà resta libera. Perciocchè si è precisamente questo l'unico punto in cui il libero arbitrio appare direttamente nel fenomeno: di qui quello stupore che abbiamo veduto espresso con tanta energia da *Asmus* (1) in proposito della « *metamorfosi trascendentale* ». A fronte di ciascun dolore si può ammettere una volontà superiore in energia, e quindi indomabile. In tale riguardo racconta Platone nel Fedone che uomini condannati al supplizio avevano passato i loro ultimi momenti nell'orgia e nelle lascivie, perseverando così fino alla morte nell'affermazione della vita. Shakespeare ci dipinge nel cardinale di Beaufort (2) la fine spaventevole d'uno scellerato che muore nell'agonia della disperazione, perchè nè la morte, nè i patimenti, poterono spezzare una volontà spinta in lui fino alla estrema perversità.

Più è impetuosa la volontà, più il fenomeno del suo conflitto è fortemente caratterizzato, e quindi più grande il dolore. Un mondo che fosse il fenomeno d'un voler-vivere senza confronto più violento di quello in cui ci troviamo diverrebbe anche il teatro di patimenti altrettanto maggiori: sarebbe l'Inferno.

Poichè il soffrire, in quanto mortifica la volontà e spinge alla rassegnazione, possiede virtualmente una forza santificante, si spiega facilmente come una grande sventura od un dolore profondo ispirino per sè stessi un certo rispetto. Ma l'uomo disgraziato è interamente rispettabile allora solo che, contemplando i mali la cui successione ha riempito il corso della sua esistenza, o piangendo per qualche grande ed incurabile dolore, fissa la sua attenzione non sulla serie di avvenimenti che hanno immerso la sua vita nella tristezza, nè sulla sventura da cui fu colpito individualmente: — perchè fin qui la sua conoscenza è sempre dominata dal principio di ragione e circoscritta al fenomeno particolare; ei desidera ancora la vita, ma non la vuole nelle condizioni attuali; — costui non diverrà pienamente rispettabile se non quando i suoi sguardi si porteranno dal particolare al generale, quando considererà il suo dolore individuale come un esempio del dolore universale; si solleverà così fino al genio della perfezione morale e « *un caso unico rappresenterà per lui migliaia di casi* » (3), allora soltanto la contemplazione della vita in generale, che egli comprenderà aver il dolore per essenza, lo condurrà alla rassegnazione. Ecco perchè nel « *Torquato Tasso* » di Goethe la Principessa induce al rispetto: raccontando gli affanni e le angoscie della vita sua e della vita dei suoi ella non vi vede che l'immagine del dolore universale.

(1) Altrimenti detto « Matthias Claudius ». (« Nota del Trad. »).
(2) Henry VI, parte 2, Atto 3, Sc. 3. (« Nota di Schopenhauer »)
(3) Da Goethe. (« Nota del Trad. »).

Un carattere molto nobile si presenta sempre al pensiero velato da una tranquilla melanconia, la quale non è affatto il fastidio costante per le contrarietà d'ogni giorno (chè questo sarebbe un contegno poco dignitoso, e dimostrerebbe piuttosto cattivi sentimenti); è una tristezza nata, fuori da qualunque considerazione egoistica, dalla coscienza che qui basso tutti i beni non sono che vanità, e che ogni esistenza non è che dolore. Tuttavia una tale coscienza può ridestarsi da principio in seguito a sventure puramente personali, specialmente quando provengono da un dolore unico ed eccessivo; così Petrarca ha veduto un amore senza speranza dare la sua vita intera in balìa di quella tristezza rassegnata i cui accenti ci commuovono così profondamente nelle opere di lui: la Dafne ch'egli inseguiva si sottrasse alle sue braccia per lasciargli in cambio allori immortali. Quando un destino irrevocabile rifiuta ad un essere umano la realizzazione di qualche grande speranza, e comincia così a spezzare la volontà, questa finisce col divenire presso a poco indifferente per tutto il resto, ed il carattere si fa dolce, triste, nobile e rassegnato. E quando finalmente l'afflizione non ha un oggetto determinato, quando si riferisce all'insieme della vita, allora essa è una specie di raccoglimento, un ritirarsi ed uno sparire grado a grado della volontà, movimento che può giungere fino a minare sordamente ma profondamente lo stesso fenomeno della volontà, il corpo; l'uomo sente staccarsi a poco a poco i suoi legami ed ha l'intimo presentimento della morte che si avvicina e che verrà ben presto a dissolvere in una volta il suo corpo e la sua volontà; di qui viene la gioia secreta che accompagna tale tristezza e si è dessa, io credo, che il più melanconico fra tutti i popoli ha espresso con « *the joy of grief* », *la gioia del dolore*. Ma qui si alza uno scoglio, la sensibilità, tanto nella vita medesima che nella pittura di essa, vale a dire nella poesia: per ciò che piangere e gemere incessantemente, senza avere abbastanza virilità per elevarsi alla rassegnazione, è perdere in una volta il cielo e la terra per conservar solo una lagrimosa sentimentalità. Il dolore è la via della salute e quindi rispettabile solamente se riveste la forma della conoscenza pura, per condurre poi alla vera rassegnazione in qualità di *quietivo della volontà*. Sotto una tal forma la vista di una grande sventura ci ispira un rispetto molto vicino a quello che portiamo alla virtù ed alla grandezza d'animo; e nel tempo stesso la felicità che gustiamo noi medesimi ci sembra un rimprovero. Non possiamo impedirci di considerare ogni affanno, nostro od altrui, come un primo passo che conduce, o può condurre, alla virtù ed alla santità, e viceversa le gioie e le soddisfazioni del mondo come una via che ci allontana dalla salvezza. Ciò è tanto vero che quando osserviamo attentamente un uomo straziato da qualche grande angoscia, fisica o morale, od anche quando guardiamo qualcuno col sudore sulla fronte consumarsi ad un lavoro corporale che richiede sforzi estremi, senza mai far mostra d'impa-

zienza e senza profferire lamento, — quando vediamo, ripeto, uomini in simili condizioni, ci sembra si tratti di un malato il quale, sottoposto ad un trattamento doloroso, accetti volontariamente, allegramente, i dolori dell'operazione nella certezza che quanto più soffre, tanto meglio distrugge in sè gli elementi morbosi, e che quindi il soffrire del momento è la misura della sua guarigione.

Da tutte queste considerazioni segue che la negazione del voler-vivere, altrimenti detta rassegnazione assoluta o santità, risulta sempre dall'acquietamento della volontà, dopo che questa ha riconosciuto il suo conflitto con sè stessa e la vanità delle sue aspirazioni, esprimentisi essenzialmente per mezzo dei dolori di tutti gli esseri viventi. La differenza, presentata da me sotto l'immagine di due vie che conducono a tale conoscenza, consiste in questo che l'una vi guida per mezzo del dolore semplicemente *riconosciuto* presso gli altri, dolore che si viene ad appropriarsi volontariamente dopo aver decifrato l'enigma del principio d'individuazione, mentre l'altra vi fa arrivare per mezzo del dolore *sentito* e personale. Senza negazione totale della volontà non si dà vera salvezza, liberazione reale dal mondo e dalle sue miserie. Finchè non l'abbiamo raggiunta non siamo altra cosa che questa medesima volontà: una esistenza sempre instabile, un'aspirazione sempre vana e sempre delusa, un mondo della rappresentazione sempre pieno di dolore, ecco i fenomeni di questa volontà, ecco la nostra sorte comune ed irrevocabile. Per ciò chè sappiamo che una vita eterna è assicurata al voler-vivere, e che la sua vera, la sua unica forma si è il presente a cui, in qualunque modo la nascita e la morte governino il mondo dei fenomeni, e ad onta di tutto il loro potere, nessuno può esser sottratto. Il mito indiano esprime questo pensiero dicendo che « *essi saranno rigenerati* ». La grande differenza morale tra i caratteri deriva dall'essere il cattivo infinitamente lontano da quella conoscenza che induce alla negazione della volontà: ne risulta ch'egli è *veramente* e *realmente* la vittima di tutti i dolori del mondo, anche di quelli che non esistono se non *come possibili*, visto che lo stato personale di felicità ch'egli forse gusta al momento è un fenomeno, un'illusione creata da Maja mercè il principio d'individuazione: la fortuna sognata dal mendicante. I patimenti che infligge agli altri, trascinato dall'impeto sfrenato del suo volere, sono la misura di quelli che, per sua esperienza, non possono indurlo a spezzare nè a negare definitivamente la sua volontà. Invece l'amore puro e vero, ed anche il semplice sentimento spontaneo della giustizia, vengono dalla penetrazione del principio d'individuazione: quando essa è completa produce la santità assoluta e la salvezza, di cui sono fenomeni esterni, come abbiamo veduto, uno stato di rassegnazione totale, una serenità indistruttibile ed una gioia profonda all'avvicinarsi della morte.

Il suicidio

Fin qui abbiamo esposto abbastanza, nei limiti delle nostre considerazioni, quella negazione del volere che è il solo atto di libero arbitrio che si mostri nel fenomeno umano e che costituisce ciò che Asmus chiama « *la metamorfosi trascendentale* ». Ben differente da tale annientamento della volontà è l'annientamento del fenomeno di essa, dell'individuo: intendo dire *il suicidio*. Lungi dal negare la volontà, esso la afferma energicamente. La negazione non consiste nel detestare i mali della vita, ma bensì le gioie. Il suicida vuole la vita; esso non è scontento se non delle condizioni in cui la vita gli si offre. Uccidendo il corpo non rinunzia al voler-vivere, ma soltanto a vivere. Egli desidera la vita, egli accetterebbe l'esistenza e l'affermazione facili del suo corpo, e si è perchè un concorso strano di circostanze non gliele accorda ch'egli soffre a tal punto. Il voler-vivere stesso si trova talmente impedito nel fenomeno di questo individuo isolato che non può svilupparsi agevolmente la sua aspirazione. Allora prende una risoluzione conforme alla sua natura di « *cosa in sè* », la quale è posta fuori delle categorie del principio di ragione e alla quale l'individuo è del tutto indifferente, poichè essa medesima resta salva dal nascere e dal morire, e costituisce l'essenza della vita universale. E su quella certezza intima e ferma che ci permette di vivere senza temere costantemente la morte, vale a dire sulla certezza che la volontà non mancherà mai al fenomeno, si appoggia l'atto del suicidio. Il voler-vivere si manifesta dunque tanto nel fatto dell'uccidersi (Siva), quanto nel piacere della conservazione personale (Visnù), e nella volontà della procreazione (Brahma). Ecco il significato intimo dell'*unità della Trimurti*: l'uomo è la Trimurti completa; ma nel tempo essa mostra ora l'una ora l'altra delle sue tre teste. — Il rapporto tra il suicidio e la negazione della volontà è quello stesso che sussiste tra la cosa particolare e l'idea: il suicidio nega l'individuo e non la specie. La volontà di vivere, lo ripeto, essendo assicurata in eterno, e il dolore essendo l'essenza della vita, uccidersi è un atto inutile ed insensato; esso distrugge arbitrariamente il fenomeno individuale, mentre la cosa in sè resta intatta: così l'arcobaleno resta immobile per

quanto rapide si succedano le goccie d'acqua che lo portano momentaneamente. Ma il suicidio è nel tempo stesso il colpo da maestro di Maja, perciocchè ci presenta l'immagine della più spiccata contraddizione del voler-vivere con sè medesimo. Abbiamo già rilevato questa contraddizione presso i fenomeni affatto inferiori della volontà, ove essa si mostri nella lotta incessante delle manifestazioni di tuttte le forze naturali, e così pure di tuttti gli esseri organizzati fra loro, lottanti a strapparsi vicendevolmente la materia, lo spazio e il tempo: incontriamo lo stesso conflitto, sempre più manifesto e terribile, su tuttta la scala ascendente delle oggettivazioni della volontà; e finalmente lo troviamo del pari nel gradino più alto, nell'Idea umana, ma qui d'un forza così potente che non sono più i soli rappresentanti individuali della medesima idea che si straziano a vicenda: è l'individuo che dichiara la guerra a sè stesso; l'ardore con cui questi vuole la vita, e l'impeto con cui si scaglia per rimuovere da essa gli ostacoli, ossia il dolore, giungono fino a fare ch'egli distrugga sè medesimo, ed allora succede che la volontà individuale, per atto proprio, preferisce sopprimere il corpo, che non è se non la stessa volontà allo stato visibile, piuttosto chè lasciarsi spezzare dal dolore. Si è perchè non può cessare di volere che il suicida cessa di vivere: la volontà si afferma in lui per mezzo della soppressione del suo fenomeno non potendo affermarsi in altro modo. Tutttavia il dolore a cui egli si sottrae poteva condurlo alla rinunzia ed alla salvezza: lo si può dunque paragonare, sotto questo rapporto, ad un malato che rifiuta di lasciar finire un'operazione dolorosa, già cominciata, da cui facilmente dipendeva la sua salute, preferendo conservare il suo male. Il dolore viene a lui, gli offre l'opportunità di spezzare la sua volontà; ma egli lo respinge ed annienta il suo fenomeno, il suo corpo, affinchè la volontà resti intatta. — Ecco il motivo per cui quasi tutti i sistemi di morale, filosofici o religiosi, condannano il suicidio, quantunque non ne sappiano dare se non ragioni bizzarre e sofistiche. Ma è certo che se considerazioni puramente morali hanno talora potuto distogliere un uomo dal suicidio, in fondo il senso di questa vittoria su sè stesso (qualunque fosse il concetto con cui la sua ragione cercava di spiegarglielo) non può essere che il seguente: « Non voglio sottrarmi « al dolore; bisogna che esso mi aiuti ad annientare un voler-vivere « il cui fenomeno è una cosa tanto deplorevole: il dolore deve forti- « ficare in me la conoscenza incipiente della vera natura del mondo, « perchè divenga il quietivo della mia volontà e l'origine della mia « salvezza eterna ».

E' noto che di tempo in tempo succedono casi nei quali il suicidio va ancora più avanti: si è veduto un padre uccidere i figli che adora, prima di sè. Se consideriamo che la coscienza, la religione e tutti i concetti ammessi universalmente, gli mostrano l'assassinio come il

più grande dei delitti; se consideriamo inoltre ch'egli commette un tale delitto proprio nell'ora della morte, senza che si possa scoprire nella sua azione il più piccolo motivo egoista, ci converrà ammettere che la sola spiegazione possibile si è che l'individuo, riconoscendo direttamente il proprio volere nei figli, ma fuorviato dall'illusione che gli fa prendere il fenomeno per la cosa in sè, e per di più profondamente commosso dalla conoscenza acquistata circa le miserie dell'esistenza, s'immagina di poter sopprimere ad un tempo il fenomeno esterno e la essenza di esso e prende allora la risoluzione di liberarsi per sempre dalla vita e dagli affanni della vita, liberandone del pari i suoi figli, in cui si vede rivivere direttamente. —

Un errore analogo a questo sarebbe il credere che sia possibile giungere per altri mezzi al risultato che cerca la castità volontaria: per esempio, impedendo le vedute della natura nella fecondazione, od anche, in considerazione degli affanni della vita, provocando la morte del neonato, in luogo di adoperarsi con ogni sforzo per conservare l'esistenza a tutto ciò che aspira a vivere. Infatti quando il voler vivere è presente, nessuna forza potrà spezzarlo, perchè esso è soltanto l'elemento metafisico, la cosa in sè, e la violenza non può annientare se non il suo fenomeno, apparso in un luogo e in un tempo determinato. Ma non v'ha cosa che possa distruggere il voler-vivere stesso eccetto l'*intelligenza*. L'unica via di salvezza si è che la volontà apparisca liberamente affinchè nella propria immagine impari a conoscere la sua vera essenza. Rischiarata da questa conoscenza essa può sopprimere sè stessa e ad un tempo il dolore, compagno inseparabile del suo fenomeno: la violenza materiale, la sterilizzazione dei germi, la distruzione dei neonati, il suicidio, ne sono assolutamente incapaci. Sta precisamente nelle vedute della natura che la volontà arrivi alla luce, perciocchè soltanto mercè la luce essa può giungere alla liberazione. Per questo dicevo che bisogna favorire in ogni maniera i fini della natura dal momento che il voler-vivere, sua intima essenza, si è deciso ad apparire.

Havvi un genere di suicidio affatto differente dal solito, ma che non fu ancora abbastanza constatato. Intendo parlare di quegli asceti che, arrivati al grado supremo della rinunzia, si lasciano morire di fame; però siccome una estrema esaltazione religiosa, e così pure numerose superstizioni, accompagnano d'ordinario il fenomeno, è difficile rendersene conto chiaramente. Sembra tutttavia che il completo abbandono della volontà possa giungere fino a sopprimere anche quel resto che è pur indispensabile per mantenere coll'alimentazione il vegetare dell'organismo. Ben lungi che questa specie di suicidio nasca dal voler-vivere, un asceta così completamente rassegnato non cessa all'opposto di vivere se non perchè ha cessato assolutamente di volere. E non si può immaginare ch'egli scelga a questo scopo un altro genere

di morte fuori di quella per inanizione (a meno che tuttavia qualche superstizione non ne suggerisca uno), perciò che l'intenzione di abbreviare il tormento sarebbe già in realtà un grado d'affermazione della volontà. I dogmi che guidano la ragione di un penitente siffatto gli ispirano l'illusione che quel digiuno, a cui lo porta la tendenza interna, gli è ordinato da un essere di natura superiore. Se ne trovano esempî antichi nelle opere seguenti: *Collezione di fatti sulla storia naturale e sulla medicina;* Breslau, sett. 1799, pag. 365 e seg.; — *Bayle, Nouvelles de la rèpubblique des lettres;* febb. 1865, pag. 189 e seg.; — *Zimmermann, Della solitudine;* Vol. I, pag. 182; — *Houttuyn, Rapporto* inserito nella *Histoire de l'acadèmie des sciences* del 1764 e riprodotto nella *Sammlung für praktische Aerzte,* Vol. I pag. 69. Si possono trovare notizie più moderne nel *Journal für praktische Heilkunde* di Hufeland, Vol. 10, pag. 181 e Vol. 48, pag. 95; nel *Zeitschrift für physische Aerzte* di Nasse, 1819, fasc. 3, pag. 460; *nell'Edinburgh medical and surgical Journal,* 1809, Vol. 5, pag. 319. Nel 1833 i giornali annunciarono che in gennaio lo storico inglese Dott. Lingard si era lasciato morire di fame a Douvres; la notizia fu rettificata più tardi nel senso che non si trattava di lui, ma di un suo parente. Tali narrazioni tutte ci presentano la maggior parte di questi individui come pazzi, e non è possibile verificare l'esattezza dell'asserzione. Tuttavia voglio qui riportare una storia recente dello stesso genere, non fosse altro per conservarla come rarità e come esempio d'un fenomeno sorprendente della natura umana che viene, almeno in apparenza, ad appoggiare le mie spiegazioni e che sembra esso medesimo di non poter essere spiegato altrimenti. Il fatto è riferito dal « *Nurnberger Korrespondenten* » del 29 luglio 1813 colle seguenti parole:

« Ci scrivono da Berna che presso Thurnen è stato scoperto in una « capanna in fondo d'una fitta foresta il cadavere di un uomo in tale « stato di decomposizione da farne rimontare la morte a un mese circa; « gli abiti da lui portati non offrono alcun indizio che permetta di « giudicare a quale condizione appartenesse; presso a lui eranvi due « camicie di tela finissima. L'oggetto più importante però è una Bib- « bia interfogliata, le cui pagine portano annotazioni in parte pro- « venienti dal defunto; egli vi segnò la data della sua partenza da « casa (senza precisarne il luogo), e vi aggiunse che lo spirito di Dio « lo ha mandato nel deserto per pregare e digiunare, che per istrada « non ha mangiato durante sette giorni, dopo i quali ha preso qual- « che cibo. Stabilitosi nella capanna, ha ricominciato a digiunare « per un certo numero di giorni. Dopo ciò ha notato ogni giorno con « un segno: vi sono cinque segni, poi probabilmente il solitario è « morto. Fu pur trovata una lettera ad un curato sopra un sermone « che il defunto aveva inteso da lui, ma l'indirizzo mancava. ». —

Fra una morte simile proveniente da un ascetismo estremo e il suicidio cagionato dalla disperazione devono di certo trovarsi gradi intermedî e miscugli, quantunque sia ben difficile decifrarli. Nel cuore dell'uomo stanno profondità, oscurità e complicazioni tali che chiarirle e risolverle sarà sempre cosa ardua in sommo grado.

Libertà della volontà - necessità del fenomeno

Si potrebbe credere che tutta questa esposizione, finalmente compita, su ciò che io chiamo la negazione della volontà, sia inconciliabile colle mie considerazioni anteriori, in cui stabilivo che la *motivazione* è, non meno di tutte le altre forme del principio di ragione, soggetta alla necessità; che i motivi, come tutte le cause, non sono se non cause occasionali che offrono modo al carattere di manifestare la sua essenza con tutto il rigore d'una legge naturale; mentre fondandomi su tutto questo negavo assolutamente la libertà quale *liberum arbitrium indifferentae*. Ben lungi dal rovesciar qui ciò che ho stabilito più addietro, io lo affermo. La libertà propriamente detta appartiene solo alla volontà come cosa in sè e non come fenomeno, di cui la forma essenziale è sempre il principio di ragione, elemento di ogni necessità. L'unico caso in cui questa libertà diviene visibile direttamente nel mondo reale si è quello in cui mette fine al fenomeno; ma siccome questo, nullamento, in quanto è anello della catena causale, ossia corpo vivente, continua ad esistere nel tempo che non contiene se non fenomeni, la volontà che si manifesta in tale corpo si pone in contraddizione con esso, perché nega ciò che afferma. Vediamo per esempio le parti genitali, rappresentanti visibili dell'istinto sessuale, mantenersi in piena salute e tuttavia l'uomo, anche nel più profondo del suo essere, non voler assolutamente soddisfazioni carnali; del pari il corpo è là, espressione visibile del voler-vivere, e ad onta di ciò i motivi che favoriscono questo volere rimangono inefficaci, e la dissoluzione del corpo, la fine dell'individuo, vale a dire i più energici impedimenti della volontà naturale, sono desiderati e bene accetti. La contraddizione tra quello che ho affermato da una parte circa la necessità con cui la volontà è determinata dai motivi in ragione del carattere, e quello che dicevo sulla possibile soppressione totale della volontà, togliendo così ogni efficacia ai motivi, non è dunque che l'enunciazione, nel linguaggio della ragione filosofica, della contraddizione *reale* che si produce quando la libertà della volontà in sè, di quella volontà che non conosce necessità, interviene direttamente nel proprio fenomeno, che è retto del tutto dalla necessità. Per conci-

liare queste contraddizioni basta riflettere che la disposizione interna che sottrae il carattere all'impero dei motivi non viene direttamente dalla volontà, ma dalla intelligenza che ha cambiato natura. Infatti, finchè la conoscenza è soggetta al principio d'individuazione, finché si guida sul principio di ragione, il potere dei motivi è irresistibile, ma non appena il principio di ragione è stato penetrato, non appena si è compreso direttamente essere una volontà sola, la stessa dappertutto, che costituisce l'Idea e l'essenza della cosa in sè, non appena in tale conoscenza é stato attinto l'acquietamento assoluto del volere, i motivi perdono tutta la loro forza, perchè quella forma d'intelligenza che poteva lasciarsene influenzare è sparita ed è stata sostituita da una conoscenza di tutt'altra specie. Il carattere non può mai, è vero, cambiare nei dettagli; esso deve, col rigore d'una legge naturale, eseguire i varî ordini della volontà, di cui è il fenomeno d'insieme: ma è precisamente questo insieme, vale a dire il carattere stesso, che può essere del tutto annullato dalla conversione della volontà. E' questo il cambiamento che aveva così profondamente stupito Asmus, il quale lo qualificava « *la metamorfosi radicale e trascendente* »; la chiesa cristiana lo chiama benissimo « *la rigenarazione* », dicendo « *grazia efficace* » la conoscenza che ne é l'origine. — Egualmente, non trattandosi qui di un cangiamento, ma bensì d'una soppressione completa, si comprende perchè i caratteri che avevano maggiori differenze prima di tale soppressione presentino poi la più grande somiglianza, pur continuando, in ragione dei concetti e dei dogmi loro, a tenere un linguaggio diverso.

Inteso, così, questo filosofema del libero arbitrio, affermato o contestato a vicenda e senza tregua, ha qualche fondamento; come pure non manca di significato, nè di valore, il dogma della Chiesa circa l'efficacia della grazia e la rigenerazione. Ma poi, senza accorgercene, non li vediamo subito confondersi, ed allora possiamo comprendere queste parole dell'illustre Malebranche: « *La liberté est un mystère* ». Infatti ciò che i mistici cristiani chiamano grazia efficace e rigenerazione costituisce precisamente l'unica manifestazione immediata del libero arbitrio. Tale manifestazione non si produce se non dopo che la volontà, riconoscendo la natura del suo proprio essere, vi attinge un quietivo che la sottrae all'impero dei motivi; questi fanno parte d'una sfera di conoscenza affatto diversa, gli oggetti della quale non sono che fenomeni. — Una libertà che può manifestrarsi in simili condizioni è il privilegio più grande dell'uomo; essa manca del tutto all'animale, perchè esige un raziocinio che permetta di considerare l'insieme dell'esistenza indipendentemente dall'impressione del momento. L'animale è affatto incapace di libertà; per esso non v'ha neanche la possibilità di una determinazione elettiva propriamente detta, ossia meditata e preceduta da un conflitto di motivi,

i quali non potrebbero essere, a tale effetto, se non rappresentazioni astratte. Con quella stessa necessità con cui cade la pietra, il lupo affamato caccia i denti nelle carni della sua preda, senza che l'intelligenza sua possa mai riconoscere che lo scannatore e lo scannato sono identici. *La necessità é il dominio della natura e la libertà quello della grazia.*

Poichè la rinunzia spontanea alla volontà viene dalla conoscenza, e la conoscenza in sè é indipendente dal volere spontaneo, ne segue che tale soppressione della volontà, tale liberazione, non si acquista per forza nè per partito preso; essa nasce dal rapporto intimo tra l'intelligenza e la volontà umane: essa sorge d'improvviso e come da un cozzo venuto dal di fuori. Per questo la Chiesa la chiama un *effetto della grazia;* e come nella dottrina cristiana per essere efficace la grazia deve essere stata accettata, così l'effetto dell'acquietamento in ultima analisi è un atto di libera volontà. Effetto della grazia si è di sconvolgere e trasformare radicalmente la natura dell'uomo: questi respinge ciò che fino allora desiderava con tanto trasporto; e realmente un essere tutto diverso sostituisce ora l'uomo di prima, risultato della grazia che la Chiesa indica con un'espressione molto conveniente: lo chiama *la rigenerazione.* Per *uomo naturale.* a cui rifiuta qualunque facoltà del bene, essa intende quel voler-vivere la cui negazione è necessaria a chi vuole riscattarsi da una esistenza come quella di qui basso. Perciocché dietro tale esistenza si nasconde qualche cosa del tutto differente, ma che non possiamo acquistare se non dopo aver scosso il giogo del mondo.

Non è dal punto di vista degli individui, ossia partendo dal principio di ragione, ma bensì dal punto di vista dell'Idea umana nella sua unità che le dottrine cristiane simbolizzano per mezzo di Adamo *la natura, l'affermazione del voler-vivere;* ciò che ha dato il mondo in balìa del dolore e della morte si é il peccato originale che passò fino a noi: in altre parole si è la nostra identità, nell'Idea umana, con Adamo, identità che si manifesta nel tempo per il legame della generazione. Invece simbolizzano *la grazia, la negazione della volontà, la salvezza,* per mezzo di Dio divenuto uomo, il quale, puro da ogni peccato, vale a dire dal voler-vivere, non può esser venuto dalla più energica affermazione della volontà, nè aver un corpo simile al nostro, che è soltanto volere concreto, fenomeno della volontà: egli è nato da una vergine immacolata e non ha che un simulacro di corpo. Quest'ultimo punto era sostenuto dai Doceti, ossia da certi Padri della Chiesa che in ciò si mostravano perfettamente conseguenti. Apelle in modo speciale insegnava questa dottrina, contro di lui e dei suoi discepoli si levò Tertulliano. Ma Sant'Agostino stesso ha commentato il passo controverso del Nuovo Testamento: « *Iddio, mandato il suo proprio figliolo in forma somigliante alla carne del pec-*

cato.... » (Rom., VIII, 3) come segue: « *Imperciocchè non era carne del peccato quella che non era nata da voluttà carnale, ma pure stava in essa la somiglianza della carne del peccato perché era carne mortale* » (Lib. 83, quaest. qu. 65). Dice poi nell'opera intitolata *Opus imperfectum*, I, 47, che « il peccato originale è peccato e punizione in una volta. Esso esiste già nel bambino appena nato, ma non si mostra se non a misura che questi cresce. Tuttavia si deve cercare nella volontà del peccatore l'origine del peccato stesso. Questo peccatore é Adamo, ma in lui noi tutti abbiamo esistito: Adamo fu infelice, e con lui siamo infelici noi pure ». — In realtà il dogma del peccato originale (affermazione della volontà) e della redenzione (negazione della volontà) è la grande verità che forma la sostanza essenziale del cristianesimo; il resto nella maggior parte non è che forma e involucro, o semplice accessorio. Così bisogna sempre considerare Gesù Cristo dal punto di vista generale come simbolo o personificazione della negazione del voler-vivere, e non dal punto di vista individuale, come ce lo mostra la storia allegorica negli Evangeli, nè come ci viene presentato secondo i dati reali più verisimili che hanno servito di base alla leggenda delle Sacre Scritture. Nessuna delle due versioni può soddisfare interamente: non possiamo vedervi se non il mezzo destinato a far penetrare l'altra maniera di comprendere il Cristo nella mente del volgo, a cui occorre sempre qualche cosa di positivo. — Noi non dobbiamo qui occuparci del fatto che il cristianesimo, perdendo il suo vero significato, ha degenerato ai nostri giorni in un triviale ottimismo.

Havvi pure nel cristianesimo un altro dogma primitivo ed evangelico che Sant'Agostino, d'accordo coi capi della Chiesa, ha difeso contro le vedute ristrette dei Pelagiani, e che Lutero, come lo dice egli stesso formalmente nel suo libro *De servo arbitrio*, si era dato per principale missione di ristabilire purgandolo dagli errori: è il dogma che insegna che *non si dà libero arbitrio*, che la tendenza originale della volontà la spinge al male, che le sue opere sono sempre colpevoli ed insufficienti, che esse non possono mai dare soddisfazione alla giustizia; che quindi per la fede soltanto e non per le opere si arriva a salvezza, e che questa fede stessa non nasce in noi da un'intenzione inconcussa e da una volontà libera, ma *per effetto della grazia*, che si produce senza nostra partecipazione, e come per mezzo di un'influenza esterna. Questo principio veramente evangelico, con quelli che abbiamo ricordato più addietro, fa parte di quei dogmi che lo spirito limitato e grossolano del secolo rigetta come assurdi, o che sfigura: malgrado Sant'Agostino, malgrado Lutero, la credenza d'oggidì, imbevuta dalle idee borghesamente meschine del Pelagianismo, che non é altro che il moderno razionalismo. respinge queste profonde verità, unica essenza propria al cristianesimo intero nel suo

vero significato, per appoggiarsi affatto sul vecchio dogma tradizionale giudaico, che un legame storico soltanto unisce alle dottrine cristiane (1), facendone la pietra fondamentale della religione. — Ma noi siamo in grado di vedere quanto la verità contenuta in tali dottrine si accordi pienamente col risultato delle nostre ricerche. Vediamo infatti che la virtù sincera e la santità dell'anima hanno immediatamente l'origine loro non nella volontà premeditata (le opere), ma nella conoscenza (la fede): precisamente come abbiamo potuto dedurlo dal nostro principio fondamentale. Se per arrivare alla beatitudine bastassero le opere, che nascono tutte da motivi e da progetti premeditati, la virtù non sarebbe altro che un egoismo prudente, metodico, d'una perspicacia di lunga portata; ciò che si può svolgere come si vuole. In quanto alla fede, a cui la chiesa promette la salvezza, essa consiste nel credere che la caduta del primo uomo ci ha dati in balìa del peccato, della morte, della perdizione; che la grazia del divino intercessore, il quale prende sopra di sè l'immensità dei nostri peccati, può sola salvarci senza che noi vi abbiamo alcun merito (personale), perché la condotta personale è sempre guidata dall'inten-

(1) Ciò che io dico è tanto vero che se si fa astrazione dal dogma fondamentale del giudaismo e si ammette che l'uomo non è stato creato da un altro essere, ma è l'opera della sua propria volontà, si vede tosto sparire tutto quello che la dogmatica cristiana, quale fu stabilita sistematicamente da Sant'Agostino, racchiude ancora di contradditorio e d'incomprensibile, e che precisamente per questo ha provocato le scipitaggini dei Pelagiani. Tutto allora diventa chiaro: non è più d'uopo di ricorrere al libero arbitrio nelle opere «operari» poichè esso esiste nell'essere («esse»), ove si trova pure il peccato in quanto è peccato originale, ma la grazia efficace ci appartiene davvero. — In cambio molte altre dottrine del Nuovo Testamento, tra le altre la predestinazione, fondate nella dogmatica di Sant'Agostino, restano assolutamente insostenibili, ed anzi ci disgustano quando sieno considerate secondo il razionalismo di oggidì. Si rigetterebbe così la parte essenziamente cristiana per ritornare al giudaismo più grossolano. Ma l'errore di calcolo, o piuttosto il vizio originale della dogmatica cristiana, sta dove non lo si cerca e precisamente nel punto che vien posto al di sopra di qualunque esame come cosa stabilita e certa. Senza questo punto il corpo delle dottrine cristiane sarebbe razionale. con esso è guastata la teologia e così le altre scienze. Infatti, studiando la teologia di Sant'Agostino nell'opera «De Civitate Dei» (sopratutto al Libro XIV), ci succede quello che succederebbe se si volesse tener in equilibrio un corpo il cui centro di gravità cadesse fuori di esso: in qualunque maniera lo si volti e lo si rivolti, l'oggetto si rovescierà sempre. In egual modo qui, malgrado tutte le cure e tutti i sofismi di Sant'Agostino, la colpa del mondo e dei suoi dolori ricade sempre su Dio, che ha creato tutto, assolutamente tutto, sapendo bene cosa succederebbe. Sant'Agostino medesimo si rendeva conto pienamente di questa difficoltà e ne era molto imbarazzato, come ho già detto nella mia memoria «Sul libero arbitrio» (Capo IV, pag. 66-67 della prima e seconda edizione). Così la contraddizione tra la bontà di Dio e la miseria del mondo, e l'altra pure tra la libertà della volontà e la prescienza divina, hanno fornito il tema inesauribile ad una controversia che ha durato un secolo tra i Cartesiani, Malebranche, Leibnitz, Bayle, Klarke, Arnauld ed altri: controversia in cui il solo punto messo fuori di discussione era l'esistenza di Dio con tutte le sue qualità; nella disputa non si faceva che girare in un circolo vizioso tentando di far sparire queste contraddizioni, ciò che nelle matematiche equivarrebbe a voler risolvere un problema insolubile in cui un avanzo appare sempre, ora qui, ora là, secondo che si è riesciti a mascherarlo. Ma nessuno di essi avvertì, benchè la cosa si imponesse manifestamente da sè, che bisognava cercare l'origine dell'imbarazzo nella prima ipotesi accettata da tutti. Bayle è il solo che lasci intravedere di essersene un po' accorto.

(«Nota di Schopenhauer»)

zione (dai motivi); e che le opere così originate per l'essenza e la natura loro non possono mai giustificarci, precisamente perchè la condotta deriva da intenzioni e da motivi: essa non è che *opus operatum*. Il fondamento della fede sta dunque prima di tutto nel convincimento che la condizione umana è fin dall'origine una stato essenzialmente di perdizione, da cui abbiamo bisogno di essere riscattati; poi, che apparteniamo al male, a cui siamo strettamente avvinti; che le nostre opere, conformandosi ai comandamenti della legge, vale a dire ai motivi, non possono mai soddisfare alla giustizia, né salvarci; che la salvezza può venir soltanto dalla fede, ossia da una conoscenza trasformatasi, e che la fede stessa non entra in noi se non per mezzo della grazia,cioè dal di fuori: in altre parole, che la salvezza è cosa estranea alla nostra persona, producendosi solo dopo che l'uomo e giunto alla negazione ed all'abbandono di sè stesso. Esercitare opere buone, obbedire alla legge perchè è la legge, non possono giammai giustificare, perché si tratta sempre di azioni promosse da motivi. Lutero (*De libertate cristiana*) sostiene che le opere nascono spontaneamente quando è stabilita la fede, di cui sono i sintomi o i frutti; dice che per sè medesime esse non hanno merito, e che non possono procurare la giustificazione, nè esigere una ricompensa: è d'uopo che si producano spontaneamente e gratuitamente. — Noi pure abbiamo visto spiccare dalle nostre considerazioni che col comprendere progressivamente il principio d'individuazione nasce da prima il sentimento spontaneo della giustizia, poi l'amore elevantesi fino alla soppressione assoluta di qualunque egoismo, e finalmente la rassegnazione o negazione della volontà.

Ho qui chiamato in mio aiuto tutti questi dogmi della religione cristiana, quantunque per sè stessi sieno affatto estranei alla filosofia, unicamente per mostrare che se la morale che deriva dal nostro studio e che sta in piena armonia ed in perfetto concatenamento con tutta le serie delle nostre considerazioni, riesce forse nuova in apparenza e non fu ancora presentata sotto questa forma, é ben antica in quanto al fondo, perchè si accorda interamente coll'essenza del cristianesimo il quale ne contiene tutti gli elementi più importanti, quegli elementi che si possono trovare, sotto forme molto diverse, anche nelle dottrine e nei precetti morali dei libri santi degl'Indù. Tali dogmi della Chiesa cristiana ci hanno servito nel tempo stesso ad interpretare e a dilucidare la contraddizione apparente che esiste in primo luogo tra la necessità che regge le manifestazioni del carattere quando i motivi sono dati (dominio della natura), e in secondo luogo tra la volontà in sè, libera in una volta di negare e di sopprimere sè stessa, e il carattere, colla necessità che hanno sopra di esso i motivi (dominio della grazia).

Il nulla

Ora ho terminato il mio abbozzo sui fondamenti della morale: esso chiude lo sviluppo completo di quell'idea unica che avevo per iscopo di esporre. Qui giunto, non voglio dissimularmi il rimprovero che si può muovere contro quest'ultima parte; ci tengo soltanto a stabilire che esso è inerente all'essenza della cosa, senza che sia possibile prevenirlo. Il rimprovero consiste nel fatto che avendoci le nostre considerazioni condotto a riconoscere nella perfetta santità la negazione e la soppressione di qualunque volere, al fine di arrivare così a liberarci da un mondo essenzialmente miserabile, tutto ciò in ultima analisi finisce col precipitarci nell'abisso del Nulla.

Comincio col far osservare che la nozione Nulla è essenzialmente relativa riferendosi sempre ad un soggetto determinato per negarlo. In generale i filosofi (Kant fra gli altri) accordano siffatta relatività soltanto a ciò che si chiama il « *nihil privativum* », a differenza del « *nihil negativum* »: il primo disegnerebbe tutto quello che viene espresso sotto il segno — in opposizione a ciò che porta il segno ×, in condizioni tali però che dal punto di vista contrario questo — potrebbe divenire un × ; e si riserverebbe l'espressione di « *nihil nega-* « *tivum* » per indicare quello che sarebbe un nulla che riesce tale sotto tutti i riguardi, e che viene dato come esempio di una contraddizione logica la quale si annienta da sé. Ma osservando più da vicino si vede che il *nulla assoluto*, il *nihil negativum* propriamente detto, non è concepibile dalla ragione; qualunque nullità di questo genere diventa *nihil privativum*, un nulla relativo, dal momento che lo si fa entrare nell'estensione d'un concetto più vasto o che lo si guarda da un punto di vista più elevato. Il nulla non è compreso come un nulla se non nel suo rapporto con qualche cosa: esso suppone sempre l'esistenza di tale rapporto e quindi anche l'esistenza di qualche cosa. La stessa contraddizione logica è soltanto un nulla relativo. Benchè essa non possa esser pensata dalla ragione, non per questo è un nulla assoluto. Perciocchè è una semplice combinazione di parole, un esempio di qualche cosa impossibile a pensarci, di cui si ha bisogno in logica per dimostrare le leggi del pensiero: perciò, quando a tale scopo si

ricorre ad un esempio simile, si dirige l'attenzione sul « *non sensus* » come rappresentante la cosa positiva cercata per il momento, e si salta al di sopra del « *sensus* », che è la cosa attualmente negativa. Noi vediamo dunque che il *nihil negativum*, o nulla assoluto, diventa *privativum*, o relativo, quando lo si subordina ad un concetto superiore, e che esso può sempre scambiare il suo segno col segno di ciò che nega, questo facendosi allora negativo. Tutto ciò si accorda interamente col risultato della discussione dialettica così ardua che Platone ci presenta nel « *Sofista* » (pag. 277-287 dell'edizione Bipontina): « cum enim ostenderemus, alterius ipsius naturam esse, perque omnia « entia divisam atque dispersam *in vicem;* tunc partem ejus oppositam « ei, quod cujusque ens, est, esse revera non ens asseruimus » (1).

Ciò che è ammesso universalmente come positivo, ciò che si dice l'*esistente in realtà*, e la cui negazione viene espressa col concetto di *nulla* nel suo significato più esteso, è precisamente il mondo della rappresentazione, che io dimostrai essere l'oggettità, lo specchio della volontà. Questo mondo, questa volontà, siamo noi stessi; la rappresentazione, presa in generale, è una delle sue faccie; la forma di tale rappresentazione è il tempo e lo spazio; e, sotto questo punto di vista, tutto ciò che è deve essere in qualche luogo e in qualche tempo. Negazione, soppressione, conversione della volontà implicano soppressione e sparizione della sua immagine, il mondo. Dal momento che non la vediamo più in siffatto specchio ci domandiamo, ma inutilmente, dove può essere andata, e, siccome essa non ha più le qualità del tempo e dello spazio, ci desoliamo e ci diciamo che si è perduta nel nulla.

Se ci fosse possibile cambiare il punto di vista, i segni sarebbero rovesciati e allora ciò che esiste attualmente sotto i nostri occhi sarebbe il nulla, ed il nulla d'oggidì ciò che esisterebbe. Ma fintanto che noi sareme il voler-vivere stesso, l'altra realtà non può essere compresa ed espressa da noi che come cosa negativa; perciocchè l'assioma di Empedocle « *il simile non è conosciuto se non dal simile* » ci toglie qualunque possibilità di conoscere una tale realtà, lo stesso assioma pur permettendoci la conoscenza di tutta la nostra realtà attuale, vale a dire del mondo come rappresentazione, o dell'oggettità della volontà.

Se nondimeno si volesse a tutta forza crearsi un concetto positivo qualunque di ciò che la filosofia non può esprimere se non in modo negativo chiamandolo la negazione della volontà, bisognerebbe riferirsi a quello che provano gli uomini giunti alla perfetta soppres-

(1) Perciocchè avendo noi dimostrato essere la natura del diverso sminuzzata per tutti gli Enti, osai dire, che la parte di lei opposta a ciò, ch'è di qualunque cosa Ente, daddovero sia il non Ente.

(«Dalla traduzione del Dardi Bembo»).

sione del volere, a quello che si disegna per stato di estasi, di rapimento, d'illuminazione, d'assorbimento in Dio, ecc., quantunque tale stato non sia una conoscenza propriamente detta perchè non vi si trova la forma di separazione in soggetto ed oggetto e perchè esso appartiene soltanto all'esperienza personale, senza poter esser comunicato esternamente ad altri.

Ma noi, che ci manteniamo esclusivamente nel dominio della filosofia, dobbiamo contentarci della nozione negativa, e sentirci felici d'aver potuto andare fino al limite estremo nella conoscenza positiva. Noi siamo giunti a riconoscere che l'essenza del mondo è la volontà, e che tutti i fenomeni sono soltanto volontà oggettivata: noi abbiamo studiata la volontà in tutta la sua serie, dall'impulso incosciente delle forze naturali più oscure fino alla condotta cosciente dell'uomo: arrivati a questo limite non vogliamo affatto sottrarci alla conseguenza che ne risulta, cioè che colla libera negazione, colla soppressione della volontà, tutto ciò si sopprime ad un tempo; soppressi allora quegl'impulsi e quelle agitazioni, senza tregua e senza scopo, che costituiscono il mondo a tutti i gradi oggettivati; soppresse quelle forme diverse succedentisi ed elevantisi progressivamente; soppresso col volere anche l'insieme del suo fenomeno; soppresse finalmente le forme generali del fenomeno, ossia le forme di tempo e di spazio, e così pure soppressa la forma fondamentale di soggetto ed oggetto. Non più volontà, non più rappresentazione, non più universo.

Allora senza dubbio non resta più davanti a noi che il nulla. Ma non dimentichiamo che quello che si rivolta in noi contro un simile annientamento si è la natura, la quale altro non è che il voler-vivere, essenza dell'uomo e dell'universo. Questo orrore del nulla è soltanto una maniera differente di esprimere che noi vogliamo ardentemente la vita, che noi non siamo e non conosciamo se non il voler-vivere. Tuttavia storniamo per un momento gli sguardi dalla nostra indigenza e dal nostro orizzonte troppo limitato; portiamoli su quegli uomini che hanno superato il mondo, su quegli uomini la cui volontà, giunta alla perfetta coscienza di sè, si è riconosciuta in tutto ciò che esiste ed ha liberamente rinunciato a sè stessa, su quegli uomini che non aspettano più se non di veder sparire anche il debole ed ultimo soffio che serve ad animare il loro corpo: allora in luogo di quel tumulto di aspirazioni sensa scopo, in luogo di quei passaggi continui dal desiderio alla inquietudine, dalla gioia al dolore, in luogo di quelle speranze sempre insoddisfatte e sempre rinascenti che fanno della vita umana, finchè la volontà la eccita, un sogno non interrotto, allora noi non vediamo più che quella pace più preziosa di tutti i tesori della ragione, quella calma assoluta dello spirito, quella quiete profonda, quella sicurezza, quella serenità imperturbabile, la cui impronta Raffaello e il Correggio hanno dipinto sulle figure dei loro

santi, e la cui irradiazione deve essere per noi il più completo e veridico annunzio della buona novella (*Evangelium*): la volontà è sparita, rimane solo la conoscenza. Siamo presi da una profonda e dolorosa malinconia quando confrontiamo una simile condizione colla nostra, perciocchè il contrasto ne fa spiccare anche meglio tutta l'incurabile desolazione. E tuttavia l'unica prospettiva che possa ancora consolarci a lungo, dopo esserci convinti che l'inesorabile dolore e l'infinita miseria sono l'essenza di quel fenomeno della volontà che si chiama il mondo, si è di veder svanire l'universo e il nulla restar solo dinanzi a noi, quando la volontà è giunta a sopprimersi. Per conseguenza meditare la vita e gli atti dei santi, se non coll'osservazione diretta, di rado la storia ce li presenta o l'arte ce li dipinge con un'aria infallibile di verità, è per noi l'unico mezzo per dissipare il lugubre effetto di quel nulla che vediamo aleggiare, come risultato finale, dietro qualunque virtù e qualunque santità, di quel nulla che ci spaventa come fanciulli che l'oscurità fa tremare; ciò vale meglio che voler eludere questi terrori, sull'esempio degli Indù, con miti e con parole prive di senso, quali l'assorbimento di Brahma, o il Nirvana dei Buddisti. Si, lo riconosciamo apertamente: ciò che resta dopo la soppressione totale della volontà, per quelli che la volontà anima pur sempre, effettivamente è il nulla. Ma viceversa per coloro presso i quali la volontà, è soppressa e convertita, il nulla è questo mondo tanto reale, coi suoi Soli e colle sue Vie lattee (1).

(1) Questo nulla è ciò che costituisce del pari il Pratschna-Paramita dei Buddisti o l«al di là della conoscenza », ossia il punto in cui soggetto ed oggetto non esistono più (Si veda: « I. I. Schmidt, Del Mahajana e del Pratschna-Paramita).

(« Nota di Schopenhauer »)

APPENDICE

(Complementi)

Tutti gli uomini desiderano unicamente di liberarsi dalla morte, e non sanno liberarsi dalla vita.

Lao-tsen-Tao-the-king, ed. *Stan Julien*, pag. 184.

Prefazione

Questi complementi al libro IV assumerebbero proporzioni molto considerevoli se due dei principali argomenti che richiederebbero di essere trattati prima d'ogni altro, cioè il libero arbitrio e la base della morale, non fossero già stati svolti da me, nell'occasione dei temi messi a concorso da due accademie della Scandinavia, in due monografie dettagliate, edite per le stampe nel 1841 sotto il titolo: *I due problemi fondamentali dell'Etica*. Devo quindi ammettere che il lettore abbia conoscenza degli scritti in questione, conoscenza che gli è tanto indispensabile qui, quanto glielo era quella della mia opera *La volontà nella natura* per comprendere il libro secondo. In generale chiunque vuole famigliarizzarsi colla mia filosofia deve leggere ogni linea dei miei lavori. Perciocchè io non sono uno scribacchiatore, un fabbricante di manuali in ristretto, un cacciatore di stipendî; i miei scritti non cercano l'approvazione di un ministro, nè la mia penna è guidata da vedute personali: io aspiro alla verità e scrivo come scrivevano gli antichi, all'unico scopo d'assicurare ai miei pensieri una conservazione durevole abbastanza per poter riuscir utili a coloro che sapranno apprezzarli e trovarvi materia a meditare. Perciò ho scritto poco, ma questo poco l'ho scritto dopo matura riflessione e ad intervalli molto distanti, ed ho ridotto a giusta misura le ripetizioni spesso indispensabili al concatenamento, ripetizioni da cui nessun filosofo può dispensarsi nei suoi lavori; ne deriva che la maggior parte dei miei pensieri non si trova espressa se non una volta sola. Ecco perchè, quando si vuole profittare dei miei insegnamenti e comprenderli bene, bisogna leggere quanto ho scritto. Tuttavia ciò non è necessario allorchè s'intende a giudicare ed a criticare le mie opere: l'esperienza lo ha dimostrato abbastanza ed io auguro d'ora in poi buon divertimento a chi si compiacerà d'impiegare in tal modo i suoi ozî.

Lo spazio che guadagniamo così in questo libro quarto, complementare, per avere tolto i due importanti argomenti nominati più addietro, ci giunge del resto molto a proposito. Perciocchè le questioni che interessano ogni persona, e che, come ultimi risultati, formano in qualunque sistema di filosofia la sommità della piramide, vengono in folla verso di me in questo libro; a nessuno dispiacerà che io abbia a mia disposizione maggior spazio per stabilirle su basi più larghe e per svilupparle con precisione più grande. Inoltre ciò mi permette di discuter qui, come appartenente alle nostre ricerche sull'affermazione del voler-vivere, un soggetto che non ho trattato nel libro quarto del primo volume, e che fu del pari negletto interamente da tutti i filosofi che mi hanno preceduto: intendo parlare del significato intimo e della natura di quell'amore sessuale che talvolta ingigantisce fino a diventare la più violenta delle passioni. Che una simile materia sia ammessa nella parte della filosofia che tratta della morale deve sembrare cosa paradossale; ma si cambierà opinione non appena si avrà riconosciuto l'importanza dell'argomento.

Sulla morte, e sul rapporto di essa coll'indistruttibilità del nostro essere. [1]

La morte è il vero genio ispiratore o il Musagete della filosofia; Socrate la definisce: «δανατου μελετη». E' ben probabile che senza di essa non si avrebbe mai pensato a filosofare. Sta dunque affatto nell'ordine delle cose che questo quarto ed ultimo libro, il più serio e il più importante fra tutti, si apra con uno studio speciale in proposito.

L'animale vive invero senza conoscere la morte; quindi si può dire che quest'essere gusta direttamente tutta l'immortalità della specie nel senso che si conosce eterno. Nell'uomo la ragione ha prodotto la certezza spaventosa della morte. Ma pure nella natura ogni male porta con sè il rimedio, od almeno il compenso; così anche in questo la stessa riflessione che c'insegna a conoscere la morte ci conduce del pari a considerazioni metafisiche consolanti, di cui l'animale non possiede la facoltà, nè sente il bisogno. Le dottrine religiose, non meno delle filosofiche, tendono principalmente a questo risultato; vogliono essere prima di tutto l'antidoto che la ragione deve offrirci contro la certezza della morte, dataci da essa medesima. Soltanto la misura con cui ciascuna dottrina raggiunge il suo scopo varia di molto, ed è incontestabile che tale religione, o tale filosofia, potrà meglio di tal'altra metter l'uomo in grado di guardare in faccia alla morte con occhio tranquillo. Il brahmanismo ed il buddismo che insegnavano all'individuo di considerarsi come l'essere primitivo, come il Brahma, a cui nascere e morire sono estranei per essenza, avranno in tale riguardo molto maggior efficacia di altre religioni che gli dicono esser egli stato creato dal nulla, e che fanno cominciare la sua esistenza, ricevuta da mano altrui, proprio quel giorno in cui è venuto al mondo. Perciò le popolazioni dell'India mostrano di fronte alla morte una fermezza ed un disprezzo inconcepibili per un Europeo. E infatti è cosa gravissima imporre ad un uomo, insegnandoglieli fino dall'età più tenera, concetti meschini ed inconsistenti sopra un soggetto tanto importante, e rendere con ciò quest'uomo incapace per

---

(1) Questo Capitolo si riferisce al paragrafo 54 del primo volume.
(Nota di Schopenhauer).

sempre di ammetterne di più precisi e di più fondati. Per esempio apprendergli ch'egli fu proprio di recente creato dal nulla, che per conseguenza fu nulla per tutta un'eternità, ma che nondimeno esisterà ormai per sempre, equivale precisamente ad apprendergli che, pur essendo in totalità opera d'altri, deve tuttavia restar responsabile per l'eternità di quanto fa od ammette di fare. Allorchè più tardi la ragione si sviluppa, allorchè una riflessione più matura gli mostra che una simile dottrina è insostenibile, non v'ha nulla di meglio ch'egli possa sostituirvi o che sia soltanto capace di comprendere, e così lo si è defraudato di quel compenso che la natura riservava anche a lui per consolarlo della certezza della morte. Le conseguenze d'una simile educazione morale appariranno (1844) sotto la forma di socialismo fra gli operai corrotti in Inghilterra e sotto la forma di neo-hegelianismo fra gli studenti corrotti in Germania: gli uni e gli altri sono condotti a considerare la vita dal punto di vista abbietto e puramente materiale che sta riassunto in queste parole: « *edite, bibite, post mor-* « *tem nulla voluptas* (1) », e che non può esser meglio qualificato che per bestiale.

E' certo che almeno in Europa, in seguito a ciò che vi si insegna sulla morte, l'opinione delle masse, e spesso anche quella degli individui stessi, propende talvolta a considerare la morte come un annientamento assoluto, e talvolta ad ammettere che noi siamo immortali, per così dire, in carne ed ossa. Le due credenze sono egualmente false; ma in questa materia non è il giusto mezzo che contiene la verità; si tratta di elevarsi ad un punto di vista superiore, dove le due opinioni svaniscono da sè.

Per cominciare manterrò le mie considerazioni sul terreno dell'empirismo. — Qui troviamo immediatamente il fatto incontestabile che l'uomo nella coscienza naturale che ha circa il morire, non si limita a temere più di tutto al mondo la sua propria morte, ma teme anche la morte dei suoi cari; evidentemente egli non piange questi sotto l'impressione egoista della perdita che ha fatto, bensì di pietà per la sventura che li ha colpiti: la prova ne è ch'egli accusa di cuor duro ed insensibile chiunque non piange in simili circostanze. Come confronto e parallelo vediamo l'odio, spinto all'estremo, cercare la morte dell'avversario, considerandola il più gran male che si possa infliggere. — Le opinioni cambiano secondo i tempi ed i luoghi, ma la voce della natura resta dovunque e sempre la medesima: è dessa che bisogna consultare. In quanto riguarda il nostro tema del momento questa voce sembra dire ben chiaro che la morte è un male supremo. Nel suo linguaggio morte significa distruzione. Si può già concludere che la morte è cosa grave dal fatto che neanche la vita,

(1) Mangiate e bevete, dopo la morte non ci sono piaceri.

come tutti sanno, non è uno scherzo. Pare davvero che noi non meritiamo niente di meglio di questa vita e di questa morte.

In realtà la paura della morte è indipendente da qualunque conoscenza, per ciò che l'animale la teme senza conoscerla. Ogni essere vivente porta già con sè questa paura venendo al mondo. Siffatto terrore *a priori* non è del resto se non il rovescio del voler-vivere, essenza di tutti noi. Così la paura della distruzione è innata in tutti gli animali allo stesso titolo della cura per la conservazione: si è dunque una tale paura, e non la sollecitudine di fuggire il dolore, che si mostra nella circospezione inquieta con cui l'animale cerca di mettere sè stesso, ma prima di tutto la sua prole, al sicuro da ciò che potrebbe riuscire di pericolo. Perchè fugge l'animale? Perchè trema e si nasconde? Si è perchè, essendo puro voler-vivere, e precisamente per questo destinato a morire, esso vuol guadagnar tempo. — Tale è anche la natura dell'uomo. La morte è per lui il più grande dei mali, la più terribile delle minaccie: non si danno angoscie che eguaglino quelle della morte. Nessuna cosa risveglia più vivamente e più irresistibilmente la nostra simpatia del vedere uno dei nostri simili in pericolo di morte: non v'ha spettacolo più spaventoso di un'esecuzione capitale. Tuttavia l'attaccamento infinito alla vita che si pronuncia in tal modo non può venire dall'intelligenza e dalla ragione; dopo attenta considerazione deve piuttosto parer assurdo, perciocchè il valore intrinseco della vita è molto problematico e riesce per lo meno difficile il decidere se sia preferibile di non-essere; io credo anzi che se l'esperienza e la riflessione prendessero la parola darebbero vinta la causa al non-essere! Battiamo alla porta delle tombe, domandiamo ai morti se vorrebbero rivivere: di certo scuoteranno la testa. Tale è anche il parere di Socrate nell'apologia di Platone. L'amabile e lepido Voltaire non potè a meno di dire: « *Si ama la vita; ma anche il nulla ha qualche cosa di buono* »; e altrove: « *Non so che sia la vita eterna, ma questa nostra è un brutto scherzo* ». Inoltre alla vita sta in qualunque caso vicina la fine, sicchè i pochi anni che si ha per essere spariscono interamente di fronte al tempo infinito che c'è per non-essere. Quando vi si riflette sembra proprio ridicolo che si dia tanta importanza ad uno spazio di tempo così breve, che si tremi tanto forte non appena la nostra o l'altrui vita è in pericolo, oppure che si ricorra, nella tragedia, alla paura della morte per far nascere il terrore drammatico. Questo immenso attaccamento alla vita è dunque insensato e cieco: non lo si può spiegare se non ammettendo che tutta la nostra essenza è già il voler-vivere, che l'esistenza, per quanto amara, per quanto breve ed incerta si sia, deve esser dunque un bene supremo, e che il voler-vivere, per la sua essenza e per la sua origine, è incosciente e cieco. L'intelligenza, lungi dall'essere la sorgente di un tale amore per la vita, lavora invece ad impedirlo, svelandoci lo scarso valore

dell'esistenza e combattendo così il timore della morte. — Quando la ragione prevale, quando l'uomo sfida tranquillamente e coraggiosamente la morte, si stima essere ciò una grande e nobile cosa; noi festeggiamo allora il trionfo dell'intelligenza sul cieco voler-vivere, e tuttavia questo è il midollo essenziale del nostro essere. Del pari quando l'intelligenza soccombe nella lotta, quando l'uomo desidera la vita ad ogni prezzo, si difende a tutta possa dalla morte che vede arrivare, e si dispera nel riceverla, lo disprezziamo (1); eppure egli non fa che manifestare l'essenza universale degli uomini e delle cose. E come, si potrebbe chiedersi per incidenza, come mai l'amore senza freno per la vita e l'aspirazione a conservarla con qualunque mezzo e quanto più a lungo è possibile, sono tenuti per vili e spregievoli, come mai sono dichiarati, dai discepoli di tutte le religioni, indegni delle loro credenze, se la vita è un dono degli Dei per il quale dobbiamo riconoscenza alla loro bontà suprema? Come allora può parer grande e nobile lo sprezzo di tal dono? — Per ora queste considerazioni ci dimostrano: 1) che il voler-vivere è l'essenza intima all'uomo; 2) che in sè tale voler-vivere è incosciente e cieco; 3) che primitivamente l'intelligenza è un principio estraneo all'uomo, principio che gli si è poi aggiunto di soprappiù; 4) che l'intelligenza è in lotta col voler-vivere, e che il nostro raziocinio le accorda la sua approvazione quando è vincitrice.

Se quello che ci fa parer la morte così formidabile fosse il pensiero del *non-essere*, lo stesso terrore dovrebbe coglierci al pensiero dell'epoca in cui non eravamo ancora. Perciocchè è infallibilmente certo che il non-essere che segue la morte non può differire da quello che la precede, nè, per conseguenza, riuscire più spaventevole. L'eternità che è passata mentre noi *non eravamo ancora* non ci spaventa affatto. Invece troviamo crudele e possiamo appena sopportare il pensiero che, dopo il corto intermezzo d'un'esistenza effimera, deve passare una seconda eternità durante la quale noi *non saremo più*. Questa sete di vivere può venire dal fatto che, avendo d'allora gustata la vita, la si abbia trovata tanto amabile? No di certo; l'abbiamo già dimostrato più addietro: la prova fatta avrebbe piuttosto potuto disporci a rimpiangere profondamente il paradiso del non-essere, ormai perduto. Così alla speranza dell'immortalità dell'anima si unisce sempre quella di « *un mondo migliore* »; ciò che dimostra abbastanza che il nostro non vale gran cosa. — Ad onta di tutto, la questione su ciò che diventiamo dopo la morte è stata messa in campo e trattata nei libri e a viva voce mille volte più spesso di quella su ciò che eravamo

(1) « Nelle lotte dei gladiatori sogliamo avere in avversione i timidi e i supplichevoli e « quelli che scongiurano domandando la vita; desideriamo salvare i forti e coraggiosi, e co- « loro che fieramente vanno incontro alla morte ». Cic. pro Milone, c. 34.
(« Nota di Schopenhauer »).

prima di nascere. Eppure in teoria i due problemi offrono la stessa situazione e la stessa risposta: di più chiunque ne avesse risolto uno non avrebbe dubbî riguardo all'altro. Quante mirabili declamazioni non possediamo noi sul disgusto che si prova nell'ammettere che lo spirito umano, il quale abbraccia l'universo e s'innalza tanto coi suoi concetti sublimi, debba essere seppellito col corpo! ma che questo spirito ha lasciato passare tutta un'eternità prima d'apparire sulla terra, coi suoi attributi, e che il mondo, durante tutto questo tempo, ha dovuto far senza di lui, non lo si senta mica dire. E tuttavia non v'ha questione che s'imponga più naturalmente a qualunque intelligenza, non falsata da pregiudizî arbitrarî, di questa: E' scorso un tempo infinito prima della mia nascita; cosa ero io allora? — Metafisicamente si potrebbe rispondere: « Ero sempre io; ossia tutti coloro che durante questo « tempo dicevano *io*, erano precisamente *io* ». Ma per il momento, dal punto di vista puramente empirico in cui ci siamo posti, facciamo astrazione da tale riguardo ed ammettiamo di non aver esistito. In questo caso ho di che consolarmi del tempo infinito che avrò da non-essere dopo la morte per mezzo del tempo infinito che già ebbi del pari precedentemente, poichè allora si tratta d'uno stato che mi è già famigliare assai ed in cui davvero mi sono trovato molto a mio agio. L'eternità senza di me, *a parte post*, non saprebbe riuscire più spaventosa dell'eternità senza di me, *a parte ante*, perchè non differiscono l'una dall'altra se non per l'intervento del sogno effimero della vita. Nel tempo stesso tutti gli argomenti a favore della continuità dopo morte possono essere rivolti *in parte ante*, ed allora dimostrano l'esistenza prima della vita, ammessa dagli Indù e dai Buddisti, i quali si palesano in questo molto conseguenti. La dottrina di Kant sull'idealità del tempo è la sola che risolva tutti questi enigmi: ma per il momento non ne parleremo. Fin qui dalla nostra esposizione deriva che è così assurdo il rimpiangere il tempo durante il quale non si sarà più, come lo sarebbe il rimpiangere il tempo durante il quale non si era ancora, perchè è indifferente che il tempo non occupato dalla nostra esistenza sia con quello che essa occupa in un rapporto di passato o in un rapporto d'avvenire.

Ma anche fuori di tali considerazioni di tempo è già assurdo in sè il credere che il non-essere possa costituire un male, perciocchè il male, come il bene, suppone l'esistenza, anzi le coscienza, la quale cessa colla vita, come cessa durante il sonno e durante la sincope: noi sappiamo dunque molto positivamente che lo stato d'incoscienza non è doloroso, e che in ogni caso il momento in cui si produce è brevissimo. Si è da questo punto di vista che Epicuro considera la morte quando dice assai giustamente: « *La morte non è cosa d'importanza* », ed aggiunge per spiegazione che mentre esistiamo la morte non c'è, e che quando la morte è giunta non ci siamo noi (Diog. Laert., X, 27). Per-

dere una cosa di cui non possiamo sentire la mancanza evidentemente non è un male: dunque il non-essere futuro deve inquietarci tanto poco quanto il non esser stato. Così per la conoscenza non v'ha alcuna ragione di temere la morte; ora, si è nella conoscenza che risiede la coscienza: dunque per questa la morte non è un male. E' invero la parte conoscente dell'*io* che teme la morte; la « *fuga mortis* » viene unicamente dalla cieca volontà da cui è occupato tutto ciò che ha vita. Ma, come dimostrai, la paura di morire è inerente alla volontà perchè questa è volontà di vivere, perchè la sua più intima essenza non è se non impulsione alla vita e alla durata, e perchè l'intelligenza non le appartiene fino dall'origine, ma fu acquistata da essa allorchè si oggettivò in una creatura individuale. Allorquando questa creatura, in seguito a tale oggettivazione, vede la morte annientare il fenomeno in cui si è identificata ed a cui si vede ristretta, tutto il suo essere le oppone una resistenza disperata. Più avanti esamineremo se essa ha realmene da temere qualche cosa dalla morte, ed allora converrà non dimenticare l'origine vera che abbiamo assegnata al terrore che ispira la morte, nè la distinzione stabilita con tanta cura tra l'elemento volente del nostro essere e l'elemento conoscente.

Questa medesima distinzione serve a farci comprendere che quello che rende la morte tanto spaventosa non è precisamente la cessazione della vita, poichè nessuno può trovarla degna di rimpianto, ma piuttosto la distruzione dell'organismo, perchè desso è la volontà mostrantesi sotto la figura del nostro corpo. Però, in fatto, noi non avvertiamo tale disorganizzazione se non nei patimenti della malattia e della vecchiezza; in quanto poi alla morte medesima essa consiste solo, *per il soggetto*, nell'istante in cui la coscienza svanisce a cagione dell'arrestarsi dell'attività celebrale. Tale cèssazione, che poi si propaga nelle altre parti dell'organismo, è già, propriamente parlando, un fatto posteriore alla morte. Considerata in rapporto al soggetto questa non concerne dunque che la coscienza. Ora di simile stato, durante il quale la coscienza è sparita, ognuno può rendersi conto, in una certa misura, per mezzo di quell'istante in cui il sonno ci vince, o meglio ancora per mezzo di ciò che si prova quando si cade completamente in svenimento, perciochè a tale ultimo stato la transizione è meno lenta e succede con una serie di sogni: da prima comincia a sparire il senso della vista mentre si possiede ancora tutta la conoscenza, poi d'improvviso sopravviene l'incoscienza più profonda; la sensazione, per quanto avanti si può starvi attenti, non riesce affatto disaggradevole, e tuttavia è certo che, se il sonno è fratello della morte, si potrà dir pure che la sincope e la morte sono sorelle gemelle. Una morte, anche violenta, non può esser dolorosa, perciocchè d'ordinario non si sente subito una ferita grave: la si avverte solo dopo qualche momento e spesso unicamente ai suoi segni esterni; se essa è di natura tale da

uccidere sul colpo, la coscienza sarà sparita prima che ci sia possibile d'accorgersene, e, se conduce a morire dopo un certo tempo, entra nel caso delle altre malattie. Tutte le persone che hanno perduto la conoscenza sott'acqua, nei vapori del carbone, per impiccamento, ecc., sono unanimi nell'attestare di non aver provato dolore alcuno. Ma la morte naturale propriamente detta, la morte di vecchiaia, l'eutanasia, è sopratutto un dileguarsi ed uno svanire dell'uomo grado grado, e in modo impercettibile, dalla vita. Coll'età, le passioni e i desiderî si estinguono l'uno dopo l'altro a misura che cessa la facoltà di ricevere le impressioni dai loro oggetti rispettivi; le emozioni non trovano più stimolo, perchè l'immaginazione va declinando; le immagini impallidiscono sempre più; la loro impressione dura poco e sparisce senza lasciar traccia; i giorni precipitano il loro corso; gli avvenimenti perdono la loro importanza: tutto va offuscandosi. Il vecchio si muove a passi lenti e mal sicuri, o riposa in disparte, ombra di sè stesso, fantasma di ciò che fu. Cosa v'ha in lui che la morte abbia ancora a distruggere? In un dato momento ei si addormenterà per l'ultima volta, e i suoi sogni saranno.... saranno ciò che preoccupava Amleto nel famoso monologo. Ma io credo che già sogniamo attualmente.

E qui osserviamo pure che il mantenimento del processo vitale, benchè abbia una base metafisica, non si effettua senza trovar resistenza, richiedendo quindi un lavoro. Si è a questo consumo di forza che l'organismo soccombe ogni sera, si è desso che lo obbliga a sospendere le funzioni del cervello, ed a rallentare alcune secrezioni, come il respiro, la circolazione e lo sviluppo del calore. D'onde possiamo concludere che l'arrestarsi completo del processo vitale deve procurare un sollievo estremo alla sua forza motrice: forse tale sollievo contribuisce all'espressione di dolce tranquillità che si manifesta sull'aspetto della maggior parte dei morti. Insomma l'istante in cui si spira deve somigliare a quello in cui ci destiamo da un incubo opprimente e penoso.

Siamo arrivati a convincerci che la morte, ad onta di tutto il terrore che inspira, non può essere un male. Anzi molte volte essa è un bene che si desidera di tutto cuore, un amico pietoso e ben accetto. Quando l'uomo urta contro ostacoli che gli rendono impossibile la vita, o che annientano ogni sua speranza, quando malattie incurabili, od affanni a cui non c'è consolazione, vengono a gravare su lui, gli resta un ultimo mezzo di scampo che il più delle volte si offre da sè: rientrare nel seno della natura, che, come tutto ciò che esiste, egli ha abbandonato per un breve momento, sedotto dalla speranza di trovare nella vita condizioni più favorevoli di quelle che effettivamente gli si presentarono. Questa via di ritorno resta sempre libera: essa è la *cessio bonorum* (1) dell'essere vivente. Tuttavia anche in tali circostanze il ritorno non si

(1) Cessione dei beni.

effettua senza una lotta fisica e morale, tanto profondamente innata è la resistenza universale a rientrare in uno stato che già si ha permutato facilmente e premurosamente con un'esistenza così ricca di dolori e così povera di gioie. Gli Indù rappresentavano Yama, dio della morte, con due visi, uno cupo e terribile, l'altro gaio e benevolo. Ciò che è spiegato benissimo dalle considerazioni or ora esposte.

Sul terreno empirico, su cui seguitiamo a mantenerci, havvi ancora una considerazione che si presenta da sè e che merita uno schiarimento per essere precisata e ridotta nei giusti suoi limiti. L'aspetto di un cadavere mi mostra che in esso è cessata qualunque sensibilità, irritabilità, circolazione, riproduzione, ecc. Ne concludo con sicurezza che il principio a me ignoto, che metteva tutto questo in attività, ha finito di agire; che dunque se ne è separato. — Però se ora volessi aggiungere che tale principio non deve esser stato altra cosa che quella che conoscevo essere la mia coscienza, dunque la mia intelligenza (l'anima), non solo una simile conclusione non sarebbe autorizzata, ma riescirebbe evidentemente falsa. Perciocchè la coscienza non mi si è mai manifestata come causa, ma sempre come prodotto e risultato della vita organica; essa cresceva o diminuiva nella medesima misura di questa, come lo constatiamo nelle diverse età della vita, nello stato di salute o di malattia, nel sonno, nello svenimento, nello svegliarsi, ecc.; dunque costantemente quale un effetto, non quale una causa della vita organica: noi la vediamo nascere, svanire, ritornare, finchè le condizioni volute si mantengono, e mai senza di esse. E vediamo ben di più: vediamo che la rovina totale della coscienza, la vesania, lungi dal pervertire e deprimere le altre forze o dal mettere in pericolo la vita, le aumenta (in modo speciale l'irritabilità e la forza muscolare) e prolunga la vita più che non l'abbrevi a meno di cause concomitanti contrarie. — Inoltre stabilimmo che l'individualità è un attributo dell'organismo e quindi anche della coscienza quando tale organismo è cosciente di sè. Ma per questo non abbiamo ragione alcuna per concludere che siffatta individualità sia inerente al principio ignoto che animava l'organismo e che poi se ne è separato, tanto più che in tutta la natura ogni fenomeno particolare è l'opera d'una forza generale che agisce in migliaia di fenomeni simili. — Nè d'altra parte ho il diritto di concludere, perchè la vita organica è cessata, che la forza la quale l'aveva mantenuta fino allora debba essersi del pari annientata, come dal fermarsi del filatoio non ho il diritto di dedurre la morte della filatrice. Quando un pendolo trovando il suo centro di gravità giunge al riposo, quando perde così la sua apparenza di vita individuale, nessuno vorrà credere che nel tempo stesso sia sparita la pesantezza; ciascuno comprende perfettamente che essa continua, come prima, ad agire in fenomeni senza numero. Si può, è vero, obbiettare, contro questo confronto, che nel caso dato la pesantezza non è cessata nemmeno

nel pendolo, e che essa non ha fatto altro che cessare di manifestare visibilmente la sua attività: se si vuole, invece del pendolo, mettiamo un corpo elettrizzato, in cui, effettuata la scarica, l'elettricità cessa veramente di agire. Ho voluto soltanto mostrare, con questi esempî, che noi riconosciamo direttamente, anche nelle forze naturali inferiori, una qualità di eternità e di ubiquità, senza che la natura fugace delle loro manifestazioni giunga a traviarci un solo istante in questo riguardo. Tanto meno quindi abbiamo il diritto di prendere la cessazione della vita per l'annientamento del principio vitale, e la morte per la distruzione completa dell'uomo. Perchè il braccio robusto che, tremila anni addietro tendeva l'arco di Ulisse non esiste più, nessun spirito ragionevole e ben regolato crederà annientata per sempre quella forza che agiva colà tanto energicamente; ma, dopo avervi riflettuto a lungo, non concluderà neppure che la forza che oggi tende un arco ha cominciato ad esistere soltanto col nascere del braccio che l'impiega. E' ben più naturale l'ammettere che la forza che animava altre volte una vita attualmente estinta, è quella medesima che anima la vita esistente oggidì: la conclusione diventa quasi inevitabile. Ma noi sappiamo di certo, per quanto dimostrai nel secondo libro, che soggetto a perire è soltanto ciò che fa parte del concatenamento causale, ossia lo stato e la forma. Quello che resta garantito contro i cangiamenti che producono le cause si è da una parte la materia e dall'altra le forze naturali, perchè sono condizioni preliminari di qualunque modificazione. Ora, per il momento, dobbiamo considerare il principio vitale almeno come una forza naturale, fino a che uno studio più approfondito ci abbia fatto conoscere cosa sia in sè. Così, anche a titolo di forza naturale, il principio vitale resta sicuro dai cambiamenti di forma e di stato che porta o toglie la serie delle cause e degli effetti, cambiamenti che soli sono soggetti alla nascita ed alla morte, quali noi li vediamo nell'esperienza. In tal senso dunque l'immortalità della nostra essenza è già dimostrata con certezza. So bene che questo non soddisfa a ciò che si suole ripromettersi da una dimostrazione della nostra permanenza dopo morte, e che non vi si trova la consolazione che se ne sperava. Ma intanto è pur sempre qualche cosa, e coloro che temono nella morte una distruzione assoluta non debbono sdegnare la certezza perfetta che il principio più intimo della nostra esistenza non ne è tocco. — E tuttavia questo non è tutto: si può anche stabilire il paradosso che il secondo elemento il quale, insieme alle forze naturali, resta salvo dal cangiamento continuo di stato dovuto al concatenamento causale, vale a dire la materia, ci assicura, in virtù della sua permanenza assoluta, una indistruttibilità che deve riescire di consolazione e di garanzia per un'eternità di un certo genere per coloro che non sarebbero capaci di comprenderne un altro. « Come! », si esclamerà, « la permanenza d'una semplice pol-« vere, d'una vile materia sarebbe ciò che si dovrebbe considerare come

« la permanenza del nostro essere? » — Adagio, se vi piace. Questa polvere, la conoscete voi bene? Sapete cosa è, e cosa può? Imparate a conoscerla prima di sprezzarla. Questa materia, che per il momento non è se non cenere e polvere, ben presto sciolta nell'acqua diverrà cristallo brillerà sotto forma di metallo, lancerà scintille elettriche, acquisterà colla tensione galvanica la forza di decomporre le combinazioni più stabili e di ridurre i metalli dai loro ossidi, si trasformerà da sè in pianta e in animale, e svilupperà dal suo seno misterioso quella vita di cui la nostra scarsa intelligenza teme sì forte la perdita. Durare sotto la forma d'una simile materia è dunque niente? Sì, lo affermo positivamente, la permanenza della materia attesta l'indistruttibilità del nostro vero essere, benchè lo faccia soltanto come per mezzo di una immagine e di un confronto, o piuttosto di un debole abbozzo. Per comprender ciò, riportiamoci alle spiegazioni date al capitolo 24, da cui risulta che la pura materia, la materia ancora informe, quella che per sè stessa non può essere percepita ma che costituisce la base permanente e la condizione preliminare del mondo reale, è il riflesso diretto, la visibilità, della cosa in sè o volontà, e che tuttavia essa partecipa, sotto le condizioni dell'esperienza, delle qualità proprie alla volontà in sè e ne riproduce la vera eternità sotto l'immagine d'una permanenza nel tempo. — Come la natura, l'abbiamo già veduto, non mentisce mai, così nessuna teoria dedotta logicamente potrebbe riescire radicalmente falsa quando deriva da un concetto davvero obbiettivo della natura: tutto al più, nel peggiore dei casi, sarà unilaterale ed incompleta. Tale è senza dubbio il materialismo conseguente, per esempio quello di Epicuro, e così il suo opposto, l'idealismo assoluto, per esempio quello di Berkeley, e in generale qualunque sistema di filosofia nato da giuste vedute e sviluppato con buona fede. Però sono sistemi che considerano sempre un lato solo della questione e che per conseguenza, ad onta della loro opposizione reciproca, riescono tutti veri ad un tempo, ciascuno dal suo punto di vista speciale: ma, quando si guarda da più alto, la loro verità non è più che relativa e condizionata .Un supremo punto di vista soltanto, da cui abbracciando tutte queste teorie si vede il loro vero dentro una certa sfera e il loro falso al di fuori, è quello della verità assoluta, se tuttavia può darsi che la verità assoluta riesca accessibile a noi qualche volta. Conformemente a ciò, e come l'ho dimostrato or ora, noi vediamo l'indistruttibilità della nostra essenza rappresentata nell'antica e grossolana teoria materialista per così dire coll'ombra di sè stessa, colla permanenza della materia, come pure nel sistema meno primitivo del naturalismo assolutamente fisico coll'ubiquità ed eternità delle forze naturali, fra cui per lo meno si deve collocare la forza vitale. Così dunque queste stesse idee primitive dicono già implicitamente che la creatura vivente non è destinata dalla morte ad un annientamento completo, ma che essa continua ad esistere coll'insieme e nell'insieme della natura.

Le considerazioni che ci hanno condotto fin qui, ed a cui si sono aggiunti i loro svolgimenti, avevano per punto di partenza il terrore evidente che la morte ispira a qualunque creatura viva. Ora sposteremo il nostro punto di vista allo scopo di vedere come, a differenza dell'individuo, l'insieme della natura si comporti riguardo alla morte: per un tale studio rimarremo tuttavia sul terreno empirico.

E' certo che non v'ha partita più grossa di quella in cui giuochiamo la nostra vita o la nostra morte: tutto ciò che decide su essa richiama al più alto grado la nostra attenzione, e sollecita la nostra simpatia e il nostro timore, per ciò che si tratta per noi di rischiarare tutto per tutto. La natura invece, che tuttavia non mentisce mai, che è sempre franca e sincera, in questo proposito tiene tutt'altro linguaggio: essa parla come Krishna nel Bhagavad-Gita. Pensa che la morte o la vita dell'individuo non hanno importanza alcuna. E mostra il suo pensiero coll'abbandonare la vita di tutti gli animali, compreso l'uomo, ai più piccoli azzardi, senza prestarle soccorso. — Guardate questo insetto sul vosto cammino: la più piccola deviazione involontaria del vostro piede è decisiva per la sua vita. Guardate la lumaca, mancante di qualunque mezzo per fuggire, per difendersi, per giuocar di astuzia, per nascondersi, preda facile e alla portata di tutti. Guardate il pesce scherzare spensierato nella rete pronta a chiudersi su di esso; la rana troppo indolente per fuggire e sottrarsi alla morte; l'uccello che non vede lo sparviero che gli si libra sopra; la pecora che il lupo spia ed insidia nascosto dietro il cespuglio. Sprovvisti quasi interamente di previdenza, tutti questi esseri circolano con fiducia in mezzo ai pericoli che li minacciano ad ogni momento. La natura abbandonando così senza riguardo tali organismi tanto maravigliosamente ingegnosi non solo alla rapacità del più forte, ma anche all'azzardo più cieco, al capriccio del primo pazzo venuto, o alla malizia d'un fanciullo, afferma con voce abbastanza alta che l'annientamento di questi individui le è indifferente, che essa nulla vi perde, perchè tutto ciò non ha valore in suo riguardo, e che in qualunque caso l'effetto non ha importanza maggiore della causa. E non mentisce parlando così: solo non commenta le sue sentenze e si esprime nello stile laconico degli oracoli. Se la nostra madre comune abbandona in tal modo senza protezione i suoi figli ai mille pericoli che li minacciano, deve essere perchè sa bene che, cadendo, cadono nel suo seno, dove sono al sicuro, e che dunque la loro caduta non è che un giuoco. Il suo modo di procedere riguardo all'uomo è lo stesso che verso gli animali. Ciò che dice si applica anche a lui; essa non si cura della vita o della morte dell'individuo. Per conseguenza la morte e la vita dovrebbero riuscirci egualmente indifferenti, nel senso che noi stessi siamo la natura. E' certo che se il nostro sguardo potesse penetrare abbastanza avanti noi divideremo il suo modo di vedere e

contempleremmo tutto ciò con occhio così indifferente come essa medesima. Checcè ne sia, la nostra ragione deve interpretare la noncuranza e l'indifferenza della natura per la vita degli individui come una prova che la distruzione d'un fenomeno di tal genere non ne intacca la vera e propria essenza.

Consideriamo inoltre che non solamente, come abbiamo veduto, la vita e la morte dipendono dalla circostanza più futile, ma che in generale l'esistenza degli esseri organizzati è effimera, che animali e piante nascono oggi per morire domani, che la loro nascita e la loro morte si succedono rapidamente, mentre il mondo inorganico, collocato molto più abbasso nella scala, ha una durata senza confronto più lunga, e la materia assolutamente informe possiede sola una permanenza indefinita che noi già le riconosciamo *a priori;* — meditiamo tutto ciò, e quando avremo compreso empiricamente sì, ma nondimeno in modo oggettivo ed imparziale, simile ordine di cose, sentiremo sollevarsi in noi, da sè stessa, la convinzione che tale ordinamento non può essere se non un fenomeno superficiale, che tale perpetuo divenire, e perire, non interessa affatto la radice delle cose, che esso è soltanto relativo o piuttosto puramente apparente, che l'essere vero delle cose, il loro principio intimo, assolutamente misterioso, che si sottrae del tutto ai nostri sguardi, rimane in salvo da ogni attacco e continua ad esistere, benchè non siamo capaci di vedere, nè di intendere come tutto questo succeda, e possiamo immaginarcelo soltanto in modo generale e come una specie di « *tour de passe-passe* ». Per ciò che il fatto che, mentre ciò che v'ha di più imperfetto, di più basso, nella serie, il regno inorganico, rimane intatto, sieno precisamente gli esseri più perfetti, le creature viventi, coi loro organismi infinitamente complicati e così maravigliosamente ingegnosi che debbano di continuo rinnovarsi da cima a fondo, e ricadere dopo breve intervallo in un nulla assoluto per lasciar posto ai loro simili, che sortirebbero dal nulla per entrare nella vita: — questo fatto, dico, è tanto evidentemente assurdo da rendere inamissibile che rappresenti il vero stato delle cose; esso non può essere se non un'apparenza esterna che ci nasconde l'ordinamento reale del mondo, o, più esattamente, un fenomeno condizionato per la costituzione speciale del nostro intelletto. Dirò inoltre: tutta questa esistenza e non esistenza degli esseri individuali, per cui la vita e la morte sono l'opposto l'una dell'altra, non è che una cosa relativa: il linguaggio della natura, che ce la presenta come assoluta, non potrebbe essere la vera ed ultima espressione della costituzione e dell'ordinamento delle cose nel mondo; in questa circostanza la sua lingua non può essere veramente se non un « *patois du pays* », ossia un'impiego d'espressioni che sono esatte soltanto in modo relativo; ciò che essa esprime è un presso a poco, un certo che da interpretare « *cum grano salis* », o, per dir meglio, un

fraseggiare limitato per il nostro intelletto. — Io affermo che una convinzione immediata, intuitiva, quale ho tentato di stabilirla con una perifrasi, deve imporsi a tutti: ben inteso non a coloro il cui spirito affatto volgare afferra soltanto le cose particolari, senza andare più avanti, e, avvicinandosi all'intelletto degli animali, si limita strettamente a conoscere gli individui. Qualunque uomo invece la cui intelligenza per quanto poco elevata cominci a intravvedere il generale, l'Idea, nel particolare, non potrà far a meno di abbracciare in una certa misura questa convinzione, e ciò in modo diretto, quindi sicuro. Non v'ha infatti che i cervelli piccoli per temere seriamente la morte come un annientamento del loro essere: le menti superiori sono ben lungi dal provar simili paure. Platone fondava giustissimamente tutta la filosofia sulla conoscenza delle Idee, vale a dire sulla facoltà di conoscere il generale nel particolare. Ma questo convincimento, risultato immediato di una comprensione intuitiva della natura, deve sopratutto esser stato vivissimo presso i sublimi autori dell'Upanishade dei Veda, autori che anche oggidì a stento paiono umani; per ciò che esso spicca quivi sotto innumerevoli espressioni e con tale insistenza da dover attribuire la chiarezza diretta del loro spirito al fatto che questi savî, più vicini nel tempo all'origine della razza umana, afferravano l'essenza delle cose più nettamente e più profondamente che non lo possa fare la fiacca generazione d'oggigiorno ροίσι νυν ροροι ειοιν Non dimentichiamo però che essi hanno avuto, a facilitarne loro la comprensione il clima dell'India, dove la natura è viva ad un grado ben diverso che nelle nostre contrade settentrionali. — Nondimeno una lunga riflessione, quale ha saputo seguitarla il grande spirito di Kant, conduce pure, per un'altra via, allo stesso risultato; per ciò che c'insegna che il nostro intelletto, in cui si rappresenta il mondo fenomenale così mobile e così cangiante, non comprende l'essenza vera, il principio ultimo delle cose, ma solo la loro apparenza esterna: a ciò aggiungo da parte mia che esso non può fare altrimenti, per la ragione che in origine è destinato soltanto a fornire motivi alla volontà, ossia a servirla nella ricerca dei suoi scopi meschini.

Ma seguitiamo le nostre considerazioni obbiettive ed imparziali sulla natura. — Quando uccido un animale, fosse pure un cane, un uccello od una rana, fosse pure un meschino insetto, è realmente impossibile il credere che questo essere, o piuttosto la forza primitiva per virtù della quale un fenomeno tanto ammirabile si manifestava un momento prima in tutta la sua energia e in tutta la sua voluttà di vivere, abbia potuto esser ridotto a nulla dal mio atto di cattiveria e di storditaggine. — D'altra parte è del pari inammissibile che milioni d'esseri d'ogni specie, che nascono tutti gl'istanti, varî all'infinito, pieni di forza e di attività, sieno stati nulla prima dell'atto che li ha generati, e che nel nulla abbiano trovato il loro cominciamento assoluto. — Vedendo qualcuna di queste creature sparire così ai miei

sguardi senza che io sappia mai dove vada; vedendo apparirne qualche altra senza meglio sapere d'onde venga, quando per di più i due esseri avevano la stessa conformazione, la stessa natura, lo stesso carattere, e non differivano se non per la materia, che del resto essi rigettano e rinnovano di continuo durante la vita, — la supposizione che lo sparito ed il suo supplente sono un solo e medesimo essere, il quale ha puramente subìto una piccola modificazione, un rinnovamento della sua forma d'esistere, e che per conseguenza la morte, è per la specie ciò che il sonno è per l'individuo, — tale supposizione, dico io, si presenta così facilmente allo spirito che riesce impossibile il non arrivarvi, a meno che, falsata fin dalla prima gioventù dai principî che le furono inculcati, la mente non vi rifugga, spinta a ciò da un timore superstizioso. Ammettere invece che la nascita dell'animale è una produzione del nulla, e la sua morte quindi un annientamento assoluto, aggiungendo per complemento che l'uomo, benchè nato dal nulla come l'animale, ha una permanenza infinita, e per di più cosciente, mentre il cane, la scimmia, l'elefante, sono annullati dalla morte, — è di certo una ipotesi alla quale il buon senso non può che ribellarsi, e che deve dichiarare assurda. Se, come lo si è ripetuto fino alla sazietà, per prendere in esame la verità dei risultati d'un sistema occorre confrontare coi dati del buon senso, desidererei che i seguaci di queste dottrine, che passarono da Cartesio fino agli eclettici precessori di Kant, e che regnano anche oggi presso un gran numero di uomini celebri in Europa, facessero prova una buona volta di tale pietra di paragone.

Il vero simbolo della natura è sempre e dovunque il circolo, perchè rappresenta il ritorno; tale infatti è la forma più generale nella natura: essa l'applica a tutto, al moto delle costellazioni come alla nascita ed alla morte degli esseri organici; solo per questa forma si stabilisce, ad onta della fuga incessante del tempo con tutto il suo contenuto, la possibilità d'una esistenza permanente, in altre parole, la possibilità della natura.

Quando in autunno si esamina il piccolo mondo degli insetti, e si vede l'uno preparare il suo nido per dormirvi intorpidito il lungo sonno dell'inverno, l'altro filare il suo bozzolo per passarvi la stagione fredda come crisalide e per risvegliarsi nella prossima primavera più giovane e più perfetto, e finalmente la maggior parte di essi, proponendosi di gustare il riposo fra le braccia della morte, limitarsi ad apparecchiare un sito conveniente per deporvi le uova, da dove sortiranno un giorno rinnovellati; — allora s'impara a conoscere il gran dogma dell'immortalità che c'insegna la natura; essa vuole farci comprendere che tra il sonno e la morte non v'ha differenza radicale, e che sonno e morte non compromettono affatto l'esistenza. La cura con cui l'insetto prepara la sua cellula, il suo buco, il suo nido, e vi

depone l'uovo colle provvigioni per l'essere che ne sortirà in primavera, dopo di che muore tranquillo, somiglia del tutto alla cura che l'uomo si dà, prima di mettersi a dormire, di apparecchiare i suoi vestiti e la sua colazione per il domani; e, ben considerando, le cose non potrebbero andar così, se, in sè e per la loro vera essenza, l'insetto che muore in autunno e quello che nasce in primavera non fossero identici, nella stessa guisa che l'uomo che si addormenta la sera è quel medesimo uomo che si sveglierà il giorno dopo.

Se ora, dopo queste considerazioni, ritornando a noi stessi ed alla nostra specie, gettiamo gli sguardi nell'avvenire e cerchiamo di rappresentarci le generazioni future e i loro milioni d'individui così da noi negli usi e costumi, per proporci d'improvviso la domanda: Da dove dunque possono venire tutti questi esseri? Dove sono adesso? — Dov'è il grembo di questo nulla, gravido di mondi, che ricovera le future generazioni? Ci sarebbe da sorridere, e la risposta non potrebbe esser che questa: In qual luogo dovrebbe esser tutto ciò se non laddove in sempiterno è stata e sarà la realtà, ossia nel presente che contiene ogni cosa? Quindi in te stesso, cieco interrogatore che disconoscendo il tuo proprio essere somigli alla foglia sospesa al ramo, appassita e vicina a cadere, che, gemendo sulla sua morte e rifiutando di lasciarsi consolare dalla prospettiva della fresca verdura di cui l'albero si rivestirà in primavera, esclama desolata: « Ma non sono « io! sono altre foglie! » — O foglia insensata! Dove credi di andartene? e d'onde vuoi che vengano le altre? Dov'è quel nulla di cui temi l'abisso? Riconosci dunque il tuo vero essere, quello stesso che brucia di tanta sete di vita; riconoscilo nella forza interna, misteriosa, che fa germogliare quest'albero, e che, sempre una e medesima in tutte le produzioni di foglie, è in salvo dal nascere e dal morire. Ed ora:

Come la generazione delle foglie, così anche quella degli uomini

Che la mosca, la quale in questo momento mi ronza attorno, s'addormenti stassera per ricominciare domani il suo ronzìo, o che muoia oggi perchè un'altra mosca in primavera sorta dall'uovo deposto dalla prima per ronzare a sua volta, in sè è la stessa cosa; una conoscenza quindi che considerasse ciò come due cose affatto distinte, non sarebbe una conoscenza assoluta, ma relativa; costituirebbe un' intelligenza che sa conoscere soltanto il fenomeno, non la cosa in sè. Al mattino la mosca ricomparisce, ed anche in primavera. Cosa è che distingue per essa l'inverno dalla notte? — Si legge nella Fisiologia di Burdach (Vol. I, § 275,: « Fino a dieci ore del mattino nemmeno una *Cercaria* « *ephemera* (un infusorio) è visibile (nell'infusione); a mezzogiorno « tutta l'acqua ne formicola. La sera tutto è morto, e il domani ne « nascono di nuove. Nitzsch osservò il fatto per sei giorni consecutivi. »

Così ogni cosa dura un solo istante, e corre verso la morte. Il ve-

getale e l'insetto muoiono sulla fine dell'estate; l'animale e l'uomo dopo pochi anni: la morte miete senza tregua. E nondimeno, come se nulla avvenisse, tutto è sempre a posto, precisamente come se tutto fosse immortale. Da tempo immemorabile la pianta verdeggia e fiorisce, l'insetto ronza, l'animale e l'uomo esistono nella loro giovinezza inalterabile, ed ogni estate ci porta quelle ciliege che abbiamo gustato le mille volte. Anche i popoli sono immortali come gl'individui benchè talvolta cangino il nome; perfino i loro fatti, le loro imprese, i loro dolori sono sempre gli stessi, quantunque la storia abbia la pretesa di raccontarci cose sempre nuove, mentre invece è un caleidoscopio che ci mostra ad ogni movimento una combinazione di figure diverse servendosi sempre degli stessi elementi. Per conseguenza non si può rifiutarsi di ammettere che la nascita o la morte non sieno l'essenza delle cose, che l'essere intimo resti intatto, eterno, e che qualunque cosa, o creatura, che *voglia* esistere, esista realmente senza interruzione e senza fine. Conformemente a ciò, in qualsiasi momento dato, tutte le specie d'animali, dal moscerino all'elefante, esistono presenti in modo completo. Esse già si sono rinnovate molte migliaia di volte e sono pur sempre le stesse. Non sanno nulla delle loro congeneri che hanno vissuto prima o vivranno in avvenire: si è la specie che vive in qualunque tempo; gl'individui, avendo il sentimento dell'immortalità della specie della loro identità con essa, passano tranquilli e sereni. Il voler-vivere appare a sè stesso in un presente infinito, perchè il presente è la forma d'esistenza per la specie, che non può dunque invecchiare, ma che resta sempre giovane. La morte è per essa ciò che il sonno è per l'individuo, o l'accennare della palpebra per l'occhio: alla mancanza di questo batter dell'occhio si riconoscono gli dei dell'India quando appariscono sotto forma umana. Come la notte fa sparire il mondo senza che per ciò questo cessi un solo momento di esistere, così l'uomo e l'animale si dissolvono nella morte mentre la loro vera essenza rimane intatta. Si voglia dunque rappresentarsi tali alternative di nascita e di morte per mezzo di vibrazioni infinitamente rapide, e si avrà il quadro dell'oggettivazione permanente della volontà, delle idee eterne dell'essere immobile come l'arcobaleno che corona una cascata. Ecco l'immortalità nel tempo. Per essa, malgrado migliaia di secoli di morte e decomposizione, nulla si è perduto fin qui, non un atomo di materia, e meno ancora qualche particella di quella sostanza intima che si presenta a noi come costituente la natura. Per questo possiamo sempre dirci col cuore tranquillo: « Ad onta del tempo, ad onta della morte e della decompo-« sizione, noi siamo ancora tutti presenti. »

Vi sarebbe forse da eccettuare taluno che, stanco del giuoco, avrebbe un bel giorno abbandonata la partita esclamando dal più profondo del cuore: « Ne ho abbastanza » — Ma per ora non è da parlare di questo.

Tuttavia importa osservare che i dolori del parto e le angoscie della morte costituiscono le condizioni costanti che permettono al voler-vivere di mantenersi nella sua oggettivazione, vale a dire che a tali condizioni soltanto il nostro essere in sè, garantito contro la fuga del tempo e la distruzione della discendenza, è presente di continuo e gusta i frutti del voler-vivere che si afferma. Ciò che è analogo all'altra condizione che per poter vegliare durante il giorno si deve dormire ogni notte: tale è il commento che la natura ci dà per la spiegazione di questo passo difficile del suo libro (1).

Per ciò che il *substratum, o il ripieno*, πληρωμα, o la stoffa che costituisce il presente, è identica in ogni tempo. Quello che c'impedisce di riconoscere in modo diretto tale identità si è precisamente il tempo, forma e limite del nostro intelletto. Se il tempo, per esempio, fa che l'avvenire non esista ancora per noi, ciò succede per un'illusione che svanisce non appena l'avvenire è divenuto il presente. Per rendercene conto e per giustificare come la forma essenziale del nostro intelletto possa produrre una simile illusione, bisogna ricordare che la natura ha creato l'intelletto perchè comprenda i motivi, non l'essenza delle cose, e che esso è dunque destinato al servizio di un fenomeno individuale e temporaneo della volontà (2).

L'insieme delle considerazioni esposte fin qui in questo capitolo può farci comprendere il vero significato della dottrina paradossale degli Eleatici che afferma non esservi nascita, nè morte, ma tutto esistere immobile: « Parmenide e Melisso non ammettevano il nascere « e il morire, perchè stimavano che nulla si movesse » (Stob. Ecl., I, 21). Esse spiegano del pari quel bel passo di Empedocle che Plutarco ci ha conservato nel suo libro « *Adversus Coloten* », al cap. 12: « Stol- « ti! Gli affanni non turbano loro a lungo la mente, per ciò che eglino « stimano che non sia cosa loro l'esser vissuti per lo addietro. Certa- « mente ognuno muore ed è disfatto, nè vi è uomo saggio che possa in- « dovinare tali cose col suo pensiero. E così mentre vivono (il che « chiamano vita), allora veramente sono, ed hanno avversità e fortuna.

---

(1) L'arrestarsi delle funzioni animali è il sonno; l'arrestarsi delle funzioni organiche la morte (« Nota di Schopenhauer »).

(2) Non v'ha che un solo « presente », e questo dura in eterno perchè è la forma unica dell'esistenza reale. Occorre convincersi bene che il « passato », in sè, non differisce dal presente; ne è diverso soltanto nel nostro modo di comprendere le cose, la cui forma è il tempo, per mezzo del quale unicamente il presente si distingue dal passato. A facilitare tale comprensione bisogna rappresentarsi le vicende e le scene della vita umana, buone e cattive, felici e disgraziate, gradevoli e terribili, quali sono prodotte successivamente, nella loro infinita varietà e nel loro perpetuo mutarsi, dal corso del tempo e dalla diversità dei luoghi; bisogna rappresentarsele « come esistenti in una volta, simultaneamente e per sempre » nel « Nunc-stans », mentre si manifestano, ora l'una, ora l'altra, soltanto in apparenza: — allora si capirà cosa vuol dire veramente l'« **oggettivazione del voler-vivere.** — Il piacere che proviamo ai quadri di genere deriva in gran parte dall'esser in essi fissate le scene fugaci della vita. — Si è dal sentimento della verità ora esposta che ebbe origine il dogma della metempsicosi.

(« Nota di Schopenhauer »).

« Prima che i mortali sieno stati creati, e dopo che sono stati disciolti, « nulla sono. ».

Devo anche citare un punto notabile di « *Jacques le fataliste* » di Diderot, maraviglioso specialmente per il luogo ove sta messo: « . . . . . un château immense, au frontispice duquel on lisait: *Je « n'appartiens à personne, et j'appartiens à tout le monde: vous y « étiez avant que d'y entrer, vous y serez ancore, quand vous en sor- « tirez* ».

Egli è certo che se la nascita fa sortir l'uomo dal nulla, la morte ve lo fa rientrare allo stesso titolo. Solo sarebbe molto interessante di poter conoscere ben a fondo questo nulla, per cio che non ci vuole una grande perspicacia per vedere che un simile nulla empirico non è affatto un nulla assoluto, vale a dire esistente senza condizione. Per comprender ciò basta notare che tutte le qualità dei genitori si trovano nella figliolanza: esse dunque sono sopravvissute alla morte. Ma tratterò tale soggetto in un capitolo speciale.

Non v'ha contrasto più grande di quello che appare tra la fuga continua del tempo, portante con sè tutto il suo contenuto, e la rigida immobilità di ciò che esiste realmente e rimane sempre identico. Se ben si esamina oggettivamente, da questo punto di vista, le vicende immediate della vita, si arriva ad afferrare e vedere distintamente il *Nunc stans* che forma il centro della ruota del tempo. Per un occhio che vivesse infinitamente a lungo e che potesse abbracciare d'un solo sguardo il genere umano in tutta la sua durata, il cambiamento incessante del nascere e del morire si presenterebbe semplicemente come una vibrazione stabile, ed esso non penserebbe a riconoscervi una nascita sempre rinnovata, uscente dal nulla per ripiombare nel nulla: nello stesso modo che il carbone incandescente quando gira sembra agli occhi nostri un cerchio immobile; e la molla in vibrazione rapida, un triangolo fisso; e la corda vibrante, un fuso; — così l'occhio in questione vedrebbe la specie esistere e durare, e le nascite e le morti per esso non sarebbero se non vibrazioni.

Noi avremo sempre concetti falsi sull'indistruttibilità della nostra essenza per mezzo della morte finchè non ci decideremo a studiarla anzitutto presso gli animali, e finchè persisteremo ad attribuircene una di natura speciale sotto il nome pomposo d'immortalità. Tale arrogante presunzione, e così pure le vedute limitate che la ispirano, fanno sì che la maggior parte degli uomini si rifiuta energicamente di riconoscere la verità manifesta che, in quanto all'essenza ed ai punti più importanti, noi siamo identici agli animali; anzi la più piccola allusione ad una tale parentela li sdegna. Questo rifiuto di rendersi all'evidenza mette ostacolo, più di qualunque altro motivo, alla conoscenza vera dell'indistruttibilità del nostro essere, Per ciò che quando si segue una ricerca per una strada falsa si è usciti dalla vera, ed allora, raggiunta la meta, non si può trovare che un tardo disinganno. Coraggio dunque! Andiamo in cerca della verità senza

lasciarci traviare da pregiudizî chimerici, e prendiamo per guida la natura. Impariamo, prima di tutto, a riconoscere nella prole d'ogni animale l'esistenza eternamente giovane della specie che comunica ad ogni nuovo nato una giovinezza temporanea, riflesso della propria giovinezza immortale, e che gli dona un aspetto così nuovo, così fresco, come se il mondo datasse dall'oggi. Domandiamoci sinceramente se la rondinella di questa primavera è un'altra affatto da quella del primo anno del nostra mondo, e se davvero il miracolo d'una creazione tratta dal nulla si è ripetuto tanti milioni di volte allo scopo di preparare altrettante volte un annientamento assoluto. — So bene che se venissi a sostenere sul serio che il gatto che gioca in questo momento sotto i miei occhi è quello che eseguiva, trecento anni fa, i medesimi salti e i medesimi scherzi, mi si prenderebbe per un matto; ma so pure che sarebbe una cosa ancora più matta il credere che il gatto d'oggi sia interamente ed essenzialmente diverso da quello di trecento anni addietro. — Non v'ha che immergersi seriamente e con buona fede nella contemplazione d'un vertebrato superiore per vedere nettamente che quest'essere imperscrutabile, quale si presenta là nel suo insieme, non può annientarsi; e d'altronde sappiamo che esso è mortale. Ciò viene perchè presso l'animale il finito dell'individuo porta l'impronta dell'infinito della sua Idea, della specie. E' perfettamente esatto, in un certo senso, di dire che in ogni individuo troviamo un altro essere, però soltanto nel caso che ci appoggiassimo sul principio di ragione, il quale abbraccia il tempo e lo spazio, per ciò che tali elementi costituiscono l'individuazione. Ma questo non è più esatto in un altro senso, cioè se si accorda realtà soltanto alle forme eterne delle cose, alle Idee; Platone era talmente penetrato da siffatta maniera di vedere che ne fece il pensiero fondamentale, il centro, della sua filosofia, e che l'attitudine ad appropriarsi un tal punto di vista era ai suoi occhi il criterio dell'abitudine filosofica in generale.

Come le goccie d'una cateratta furiosa precipitano in polvere impalpabile e si succedono colla rapidità del lampo, mentre l'arcobaleno ch'esse sostengono resta perfettamente immobile e garantito in tale perpetuo cambiamento, così l'Idea, ossia ogni specie degli esseri viventi, sta in salvo nel rinnovarsi incessante dei suoi individui. Ora si è nell'Idea, nella specie, che il voler-vivere ha le sue vere radici e si manifesta; perciò ad esso nulla interessa fuori della conservazione della specie. I leoni, per esempio, nascono e muoiono: sono le goccie d'acqua della cateratta; ma la « *leonitas* », l'Idea, la forma del leone, è l'immutabile arcobaleno. Ecco perchè Platone non riconosceva esistenza vera se non alle Idee, alle specie, ed attribuiva agl'individui soltanto un perpetuo nascere e morire. A dir vero si è un sentimento profondamente intimo della propria immortalità che ogni individuo, animale od uomo, cammina, con calma e con sicurezza incurante, in

mezzo agli innumerevoli accidenti che possono annientarlo ad ogni istante, e sopra una strada che lo conduce dritto alla morte: nei suoi occhi si dipinge la tranquillità della specie, che la morte non può turbare, né toccare. I dogmi, sempre incerti e variabili, sarebbero incapaci di dare, anche all'uomo, tanta calma. E, come dicevo l'aspetto del primo animale venuto ci dice che il midollo della vita, la volontà, non ha da temere la morte nella propria manifestazione. Tuttavia, quale imperscrutabile mistero havvi nel fondo d'ogni creatura! Guardate un animale qualunque; guardate il vostro cane, come è là sotto i vostri occhi tranquillo e festoso! Migliaia di generazioni canine hanno dovuto perire perchè venisse la sua volta di esistere. Ma tutte queste morti senza numero non nocquero affatto all'Idea di cane; nulla potè alterarla. Ecco perchè vedete il vostro cane così allegro, così pieno di vigore primitivo come se oggi fosse il suo primo giorno, e come se nessun momento futuro dovesse essere l'ultimo per esso; nei suoi occhi brilla il principio immortale, il principio primo. Cosa dunque è perito in queste migliaia d'anni? — Il cane no di certo, perchè è là intatto davanti a noi; ma l'ombra sua, la sua immagine, nel nostro modo di conoscenza legato al tempo. Come si può soltanto credere che ciò che è presente sempre e sempre, ciò che si perpetua a traverso tutti i tempi, possa passare? — Empiricamente la cosa si spiega col fatto che nella stessa misura con cui la morte distrugge gl'individui la nascita li riproduce. Ma tale spiegazione empirica non è che apparente; ad un enigma sostituisce un altro enigma. Il concetto metafisico della questione, benchè meno facile ad afferrarsi, è tuttavia il solo vero e soddisfacente.

Kant, col suo metodo soggettivo, ha stabilito la verità, importante ma negativa, che il tempo non è una qualità della cosa in sè, perchè esiste preformato nella nostra facoltà di concezione. Ora, la morte è la fine temporanea del fenomeno meno temporaneo: ma non v'ha più fine, questa parola perdendo ogni significato. Io, per mezzo della via oggettiva che qui, seguo, intendo adesso di esporre il lato positivo di tale verità dimostrando che la cosa in sè non è soggetta al tempo, e che i fenomeni temporanei non potrebbero avere neanche quell'insistenza incessantemente fugace che quasi equivale al nulla, se in fondo in fondo non contenessero un germe d'eternità. Siffatta eternità non è, invero, se non un concetto astratto che non si appoggia sopra alcuna intuizione: perciò il contenuto non è negativo, e disegna una esistenza che non è legata al tempo. Nondimeno il tempo è semplicemente l'immagine dell'eternità, ο χρονος εικων τον αἰωος come dice Plotino; e la nostra esistenza temporanea l'immagine del nostro essere in sè. Questo dunque dev'essere eterno perchè il tempo non è se non la forma della nostra conoscenza, esso solo facendoci scorgere la nostra essenza e l'essenza di tutte le cose come passeggiera, finita e peritura.

Ho trattato nel secondo libro come ciascuno dei gradi di oggettità adeguata della volontà in sè costituisca l'Idea Platonica; nel terzo libro ho dimostrato inoltre che le Idee degli esseri avevano per correlativo il soggetto puro della conoscenza e che si poteva conoscerle soltanto in via eccezionale, in condizioni particolarmente favorevoli ed in modo transitorio. Invece, per la conoscenza individuale, quindi temporanea, l'Idea si presenta sotto la forma della *specie*, che è l'Idea distesa, disciolta, in certa maniera, per il suo entrare nel tempo. Ne segue che la specie è l'oggettivazione più diretta della cosa in sè, ossia del voler-vivere. L'essenza intima di qualunque animale, e così pure dell'uomo, é dunque nella specie; qui, e non nell'individuo, il voler-vivere, tanto potente ed attivo, ha le sue radici. Invece solo nell'individuo sta la coscienza diretta: ecco perchè gli pare d'essere diverso dalla specie, ecco perchè esso teme la morte. In rapporto all'individuo il voler-vivere si manifesta per mezzo della fame e della paura di morire; in rapporto alla specie per mezzo dell'istinto sessuale e delle cure amorose per la conservazione della prole. Conformemente a ciò vediamo la natura che non è ingannata dalle illusioni dell'individuo, piena di sollecitudine per la conservazione della specie ed indifferente alla distruzione degli individui: per essa questi non sono che mezzi, la conservazione della specie invece costituisce lo scopo. Ne risulta un contrasto singolare tra la parsimonia che la natura mette nel dotare gl'individui, e la sua prodigalità verso la specie. Per questa un solo individuo, albero, pesce, gambero, termite, ecc., può fornire annualmente centinaia di migliaia di germi. Quanto all'individuo ogni essere non ha ricevuto nulla di più di quelle forze e di quegli organi che gli occorrono per sussistere mediante un lavoro continuo; così un animale mutilato od indebolito deve in generale morire di fame. Inoltre quando si presenta l'occasione di economizzare, quando un animale può a tutto rigore far a meno di tale o tal'altro organo, la natura si astiene dall'accordarglielo, succeda pure qualsiasi inconveniente: molti bruchi, per esempio, mancano di occhi; tali bestie disgraziate vanno brancolando di foglia in foglia, e siccome non hanno tentacoli, sollevano il loro corpo per tre quarti in aria e lo dondolano a dritta e a manca fino a che abbiano incontrato qualche cosa; spesso succede loro di passare in tal modo vicino al cibo senza trovarlo. Questo è un risultato della « *lex parsimoniae naturae* (1) », alla cui espressione « *natura nihil facit supervacaneum* (2) », si può aggiungere « *et nihil largitur* (3) ». — La stessa tendenza della natura si mostra anche nel fatto che la *vis naturae medicatrix* (4) » è tanto più attiva presso l'individuo quanto più l'età lo rende adatto alla riproduzione; le sue piaghe

(1) Legge di risparmio nella natura.
(2) Nulla fa di superfluo la natura.
(3) E non largheggia.
(4) Forza medicatrice della natura.

allora sono presto cicatrizzate e le sue malattie guariscono facilmente. Tale privilegio va cessando in rapporto diretto coll'attitudine alla riproduzione ed è affatto perduto quando essa è sparita, perchè da quel momento l'individuo perde ogni valore agli occhi della natura.

Portiamo ancora una volta gli sguardi verso la scala degli esseri, coi loro gradi rispettivi di coscienza, dal polipo fino all'uomo: noi vedremo quest'ammirabile piramide, che la morte incessante degli individui mantiene in uno stato d'agitazione per mezzo della riproduzione. Così dunque, mentre l'elemento oggettivo, la specie, come ho dimostrato più addietro, rimane indistruttibile, l'elemento soggetivo, che esiste soltanto nella coscienza di questi esseri sembra non avere che una breve durata e perire di continuo per risorgere di continuo dal nulla in virtù d'un processo incomprensibile. Ma bisogna davvero aver lo spirito molto limitato per lasciarsi trarre in inganno da tale apparenza e per non comprendere che quantunque l'elemento oggettivo rivesta solo la forma della durata nel tempo, l'elemento soggettivo, ossia la volontà che vive e si manifesta in tutto, e con essa il soggetto conoscente in cui si esplica, debbano essere altrettanto indistruttibili, per ciò che la permanenza esterna non può essere in ultima analisi se non il fenomeno della permanenza interna, visto che l'oggettivo non può avere altre qualità che quelle che riceve dal soggettivo, e che riesce impossibile che quest'elemento oggettivo sia primitivamente ed essenzialmente qualche cosa di esterno, un fenomeno, per diventar poi secondariamente ed accidentalmente alcunchè di soggettivo, una cosa in sè, una coscienza di sè. Perchè evidentemente il primo, come manifestazione, suppone qualche cosa che si manifesti, e come essere esistente per gli altri un essere esistente in sè; come oggetto, un soggetto: l'inverso è impossibile; la radice di tutte le cose deve stare in ciò che esse sono per sè medesime, vale a dire nel soggettivo, e non nell'oggettivo, ossia in ciò che sono per gli altri. Questo si accorda benissimo con quanto abbiamo veduto nel primo Libro, cioè che in filosofia si è necessariamente ed essenzialmente il principio soggettivo, od idealista, che costituisce il vero punto di partenza, mentre il suo opposto, l'oggettivo, conduce al materialismo. — Osservando ben da vicino, la nostra identità col mondo è più grande che non pensiamo: l'essenza del mondo è la nostra Volontà, il suo fenomeno la nostra Rappresentazione. Se si fosse affatto convinti di tale identità, si vedrebbe sparire ogni diversità tra la permanenza del mondo esterno dopo che si è morti e la permanenza propria dopo la morte; le due continuità si confonderebbero in una stessa ed unica permanenza, e si riderebbe dell'illusione che le tiene ora separate. La comprensione dell'indistruttibilità della nostra essenza coincide con quella dell'identità del macrocosmo e del microcosmo. Per cominciare, e allo scopo di meglio dilucidare quanto abbiamo esposto or ora, si voglia darsi ad un'espe-

rienza speciale, per cui occorre rivolgersi all'immaginazione: la si potrebbe dire un'esperienza metafisica. Bisogna tentare di rappresentarsi quanto più vivamente sia possibile il tempo, che in nessun caso può essere molto lontano, in cui si sarà morti. Col pensiero si sopprima sè stessi, lasciando però sussistere il mondo esterno: si sarà allora molto sorpresi nello scoprire che così facendo non si è cessato dall'essere presenti. Perciocchè si è voluto rappresentarsi il mondo separato dal proprio individuo, mentre si è l'*io* che, nella coscienza, costituisce l'elemento immediato col quale e per il quale unicamente esiste il mondo. Sopprimere questo centro di qualunque esistenza, questo nocciuolo di qualunque realtà, lasciando nel tempo stesso sussistere il mondo, è un pensiero possibile a concepire in astratto, ma impossibile a realizzare. Tutti gli sforzi che si farebbe per arrivarvi sarebbero inutili; voler concepire il secondario senza il primario, il condizionato senza la condizione, ciò che è portato senza il portatore, è un tentativo che deve sempre fallire, perchè così impossibile come ideare un triangolo equilatero, il principio o la fine della materia, o qualche altra cosa di simile. In luogo del risultato cercato troviamo in noi il sentimento che il mondo è tanta parte di noi come noi di esso, e che la sorgente di ogni realtà trovasi dentro di noi. Il risultato vero può esser formulato così: il tempo in cui io non sarò più arriverà oggettivamente, ma soggettivamente giammai. Si ha dunque il diritto di domandarsi fino a qual punto ogni uomo nel profondo del cuore creda effettivamente ad una cosa che nemmeno può concepire; e siccome all'esperienza intellettuale, che ho proposta or ora e che ciascuno di noi ha più o meno perfettamente tentata, va sempre unita la coscienza profonda dell'indistruttibilità del nostro essere in sè, io quasi arrivo a credere che la nostra morte alla fin fine sia la cosa più favolosa del mondo.

La convinzione profonda d'essere indistruttibili per la morte, convinzione che noi tutti portiamo nel cuore, e di cui fanno fede quelle angoscie della coscienza che accompagnano infallibilmente l'avvicinarsi della nostra fine, si lega strettamente col sentimento che abbiamo della nostra natura primitiva ed eterna. Spinoza esprime questo così: « *sentimus, esperimurque nos* AETERNOS *esse* ». Perciocchè ogni uomo che ragioni non può credersi indistruttibile se non ammette che il suo essere non ha principio, che è eterno, o per meglio dire che è sottratto al tempo. Chiunque invece crede d'esser stato creato dal nulla, deve ammettere che ritornerà al nulla, perchè supporre che sia passata una eternità durante la quale non si esisteva, e che poi abbia da cominciare una seconda eternità in cui non si cesserà di essere, riesce una idea mostruosa. La ragione più solida della nostra eternità è davvero l'antica massima: « *Ex nihilo nihil fit, et nihilum nihil potest reverti* ». Teofrasto Paracelso (Opere, Strasburgo, 1603, vol. II, pag. 6)

dice dunque molto bene: « *La mia anima è stata creata da qualche* « *cosa; perciò essa non ricadrà nel nulla, poichè viene da qualche co-* « *sa* ». Egli presenta così la ragione vera. Ma quando si mette il principiare assoluto dell'uomo nella nascita, bisogna pure considerare la morte come la fine assoluta di lui. Perchè principio e fine sono ciò che sono nello stesso senso: non si può stimar l'uomo immortale se ad un tempo non lo si stima increato. La morte è per la sua essenza e per il suo significato ciò che è la nascita; si tratta d'una medesima linea tracciata nelle due direzioni. Se la nascita è realmente una creazione dal nulla, anche la morte è realmente un ritorno al nulla. Ma in fatto succede che solo per mezzo dell'*eternità* del nostro essere possiamo concepire la sua *permanenza;* questa dunque non è temporanea. L'ipotesi che l'uomo è stato creato dal nulla conduce fatalmente all'ipotesi che la morte sia la sua fine assoluta. In ciò l'Antico Testamento è perfettamente logico, perchè la dottrina dell'immortalità non conviene con quella d'una creazione dal nulla. Se il Nuovo Testamento insegna la immortalità si è perchè il suo spirito e probabilmente anche la sua origine vengono dall'India a traverso l'Egitto. Ma questa saggezza indiana, trapiantata in terra promessa sulla razza giudaica, stuona con essa quanto la teoria giudaica del libero arbitrio stuona col dogma della creazione, o quanto

« Humano capiti cervicem pictor equinam
« Iungere si velit » (1).

E' sempre deplorevole di non poter essere originale radicalmente e di non poter tagliare in pieno legno. — In cambio il brahmanismo ed il buddismo hanno molto logicamente collegato alla permanenza dopo la morte l'esistenza prima della nascita, la vita dell'uomo avendo per iscopo l'espiazione d'esser avvenuta. Coll'ammettere questi due punti di dottrina essi rendonsi conto perfettamente del loro rapporto logico e necessario: ne abbiamo la prova nel passo seguente della Storia della filosofia indiana di Colebrooke (*Transact. of the Asiatic London Society,* vol. I, pag. 577): « Di tutte le obbiezioni contro il « sistema dei Bhagavatas, quella a cui Viasa attribuiva maggior peso « si era che l'anima non sarebbe eterna se fosse una creazione e se per « conseguenza avesse un cominciamento ». Troviamo pure nella *Doctrine of Buddhism* di Upham (pag. 110): « Nell'inferno la sorte più « dura è riservata a quegli empî che diconsi Deitty: sono coloro che « disprezzano la testimonianza di Buddha, aderendo alla dottrina ere- « tica che tutti gli esseri viventi hanno principio nel seno della loro « madre ed avranno fine colla morte ».

(1) Se un pittore volesse unire al capo umano un collo di cavallo. (Dall'« arte poetica » di « Orazio »).

Quando si considera l'esistenza come contingente si può temere di perdersi nella morte. Ma se si comprende, sia pure in modo generale, che essa è fondata sopra qualche necessità primitiva, non si saprebbe più credere che tale principio necessario, che ha potuto produrre una cosa tanto maravigliosa, sia limitato nella sua azione ad un intervallo di tempo così corto, e si ammetterà che deve agire in eterno. E per considerare l'esistenza come necessaria non v'ha che da riflettere che sino a quel momento in cui per l'individuo comincia la vita è scorsa tutta un'eternità di tempo durante la quale si è prodotta tutta l'infinità dei cambiamenti, quando ciò nondimeno l'individuo esiste; la serie intera di tutti gli stati possibili è dunque stata esaurita senza che abbia potuto sopprimere l'esistenza di lui. S'EGLI POTESSE CESSARE MAI DI ESSERE, NON SAREBBE GIÀ PIÙ NELL'ISTANTE. Perciocchè l'infinità del tempo scorso, avendo esaurito tutti gli avvenimenti possibili nel tempo, ci garantisce che TUTTO CIÒ CHE ESISTE ESISTE NECESSARIAMENTE. Ne risulta che l'uomo deve considerarsi come un essere necessario, vale a dire come un essere la cui definizione precisa e completa, se vi si potesse arrivare, comprenderebbe già l'attributo dell'esistenza. Si è in tale ordine di idee che si trova la sola prova immanente, ossia attinta nei dati dell'esperienza, che dimostri la permanenza del nostro essere. Perciocchè l'esistenza è di necessità ad esso immanente poichè si è dimostrata indipendente da tutti gli stati che il concatenamento causale poteva recare: tutte le cause hanno prodotto tutti i loro effetti e ad onta di questo la nostra esistenza è stata scossa tanto poco quanto il raggio di luce dall'uragano che attraversa. Se il tempo, per sè solo, potesse condurre ad uno stato di felicità, da gran tempo vi saremmo arrivati, perchè abbiamo dietro di noi l'eternità. Ma del pari, se esso potesse condurci alla distruzione, da lungo tempo avremmo cessato di essere. Dal fatto che noi ora esistiamo segue, tutto ben calcolato, che dobbiamo esister sempre. Perciocchè noi siamo quell'essere che il tempo ha raccolto nel suo seno per colmarne il vuoto: dunque noi occupiamo la totalità del tempo senza distinzione di passato, di presente o d'avvenire, e ci è così impossibile sortire dall'esistenza come dallo spazio. — Pensandovi bene non si può ammettere che ciò che esiste in tutta la pienezza della realtà, possa mai annientarsi ed essere annientato in eterno. Ecco quello che ha dato origine al dogma cristiano della risurrezione universale, al dogma indiano sulla creazione perpetua del mondo per mezzo di Brahma, e ad altri simili dogmi presso alcuni filosofi greci. — Il grande mistero del nostro essere e non-essere, che tutti questi dogmi, con altri che loro s'avvicinano, erano destinati a chiarire si fonda in ultima analisi sul fatto che quanto oggettivamente costituisce un seguito infinito di tempo non è soggettivamente che un punto, un presente indivisibile e sempre attuale: ma chi c'è che se ne renda conto? C'è Kant, il quale lo ha esposto il

più chiaramente possibile nelle sue lezioni immortali, dove dimostra che il tempo è ideale, e che solo la cosa in sè è reale. Questa è l'unica dottrina che spieghi come l'essenza vera d'ogni cosa, dell'uomo come del mondo, esiste, ferma e permanente, nel « *Nunc stans* », e che stabilisca come il cambiamento dei fenomeni e degli avvenimenti è soltanto una conseguenza del nostro modo di concepirlo coll'aiuto del tempo, forma della nostra intuizione. Allora in luogo di dire all'uomo: « Tu cominci ad esistere a partir dalla nascita, ma sei immorta- « le », si dovrebbe dirgli: « Tu non sei un nulla », ed insegnargli a comprendere ciò nel senso della massima seguente, attribuita ad Ermete Trismegisto: *Imperciocchè ciò che è, sarà sempre* (Stob. Ecl. I, 43,6). Se così non si riesce a dissipare il terror della morte, se, col cuore angosciato, l'uomo riprende i suoi vecchi lamenti: « Io vedo « tutti gli esseri sorgere dal nulla colla nascita, e ricader tosto nel « nulla; il mio stesso essere, oggi nel presente, sarà ben presto in un « passato lontano ed io diverrò un nulla! », bisogna dirgli: « Non sei « tu là, nel presente? Questo presente tanto prezioso, che voi, figli del « tempo, bramate con tanta avidità, non lo tieni tu attualmente in tuo « pieno e reale possesso? Sai tu come vi sei arrivato? Conosci tu abba- « stanza le vie che vi ti hanno condotto, per ammettere che esse ti « saranno chiuse dalla morte? Tu non comprendi la possibilità d'una « esistenza del tuo *io* dopo la distruzione del tuo corpo; ma comprendi « tu meglio la tua esistenza attuale, e sai come giungesti ad averla? « Per quali ragioni puoi tu dubitare che quelle vie segrete che stavano « aperte per guidarti al presente attuale, non continueranno ad essere « libere verso qualunque presente avvenire »?

Se considerazioni di questo genere sono del tutto adatte a convincerci che v'ha in noi qualche cosa d'imperituro, dovremo pur sempre metterci a quel punto di vista per cui la nascita non è il cominciamento dell'esistenza. Ne segue che ciò che la morte non può annientare non è propriamente l'individuo, il quale del resto, venuto al mondo per procreazione portando seco le qualità dei genitori, presenta in certa maniera una semplice varietà della specie, e come varietà non può essere che finito. Come, secondo questo modo di vedere, l'individuo non ha alcun ricordo della sua esistenza prima della nascita, così dopo la morte non può averne della sua esistenza attuale. Ora, ciascheduno mette il suo *io* nella coscienza: questa dunque gli pare inseparabile dall'individualità, colla quale d'altronde sparisce tutto ciò che è proprio all'individuo e che lo fa differente dagli altri. Allora egli non può più distinguere la sua permanenza senza individualità dalla permanenza degli altri esseri e vede il suo *io* perire. Ma chi collega in tal maniera la propria esistenza all'identità della coscienza, e richiede per essa una continuità infinita dopo morte, dovrebbe riflettere che in ogni caso non può ottenerla se non a prezzo d'un pas-

sato altrettanto finito, che avrebbe preceduto la sua nascita. Perciocchè siccome non ha alcuna memoria d'un'esistenza prima della nascita, siccome quindi la sua coscienza comincia nel momento in cui è nato, deve sembrargli di aver origine dal nulla. Compera dunque una eternità d'esistenza dopo morte al prezzo d'una eternità d'esistenza prima della nascita: ciò che fa che il conto si pareggia per lui senza il menomo profitto. Se invece l'esistenza che la morte non può toccare è diversa da quella che accompagna la coscienza individuale, essa deve essere indipendente dalla nascita quanto lo è dalla morte, e sarà egualmente vero il suo riguardo il dire: « Esisterò in eterno », oppure: « Ho esistito in eterno »: ciò che ci procura due eternità in luogo di una. — Realmente si è nella parola « *Io* » che sta il grande equivoco, come lo si può constatare facilmente ricordando il contenuto del nostro Libro secondo, ove ho stabilito la distinzione tra la parte conoscente e la parte volente del nostro essere. Secondo il modo in cui intenderò questa parola potrò dire: « La morte è la mia fine assoluta », oppure: « Quanto io sono una parte infinitamente piccola del mondo, « altrettanto questo fenomeno individuale che costituisce la mia persona « è una parte infinitamente piccola del mio vero essere ». Ma l'*io* è il punto oscuro della coscienza: così pure succede che il punto d'inserzione del nervo ottico è il punto cieco della retina, che la sostanza del cervello è insensibile, che il corpo del sole è oscuro, e che l'occhio, che vede tutto, non vede sè stesso. La nostra facoltà di cognizione è interamente diretta all'esterno; e ciò risponde bene al fatto che essa è il prodotto d'una funzione cerebrale creata unicamente in vista della conservazione dell'individuo, servendogli per trovare il cibo o per catturare la preda. Ecco perchè ciascuno non conosce di sè che l'individuo quale si offre alla percezione esterna. Se potesse conoscere cosa è oltre e al di là di ciò, si separerebbe senza tanta lotta dalla propria individualità, sorriderebbe al vedere la tenacità del suo attaccamento ad essa, e si direbbe: « Che importa la perdita di quest'individualità a « me che ne tengo in seno la possibilità per milioni? » Comprenderebbe che, quantunque non possieda la permanenza individuale, il risultato è lo stesso come se la possedesse, poichè porta con sè di che supplirvi ampiamente. — E nemmeno dimentichiamo che l'individualità della maggior parte degli uomini è talmente miserabile e cattiva che perdendola essi non perdono proprio nulla, e che quello che ancora ha in essi qualche valore si è l'elemento generale umano, il quale può contare sull'immortalità. E' positivo che se l'individualità, colla sua inflessibile immutabilità e coi suoi limiti eminentemente ristretti, avesse una durata eterna, la monotonìa di essi finirebbe col produrre una tale sazietà, che, pur di sfuggirvi, si preferirebbe il nulla. Chiedere l'immortalità per l'individuo è, propriamente parlando, voler eternare un errore. Perciocchè, in fondo, l'individualità ciascuna volta non costi-

tuisce se non un errore, uno sbaglio isolato, una qualche cosa che sarebbe meglio non fosse, e la vita ha per iscopo di trarcene fuori. Ciò che conferma anche la circostanza che la maggior parte degli uomini, per non dire la totalità, sono così fatti che, in qualunque mondo li si trasportasse, non potrebbero trovarvisi felici. E veramente, in quest'altro mondo, quanto più sarebbero franchi da miserie e da affanni, tanto più si consumerebbero dalla noia; e quanto più fossero salvi da questa, altrettanto resterebbero in balia del bisogno, del dolore e dei tormenti. Perchè l'uomo possa godere d'una condizione felice non basterebbe affatto collocarlo in un *mondo migliore;* bisognerebbe inoltre cangiare lui stesso radicalmente, in maniera che non fosse più ciò che è, e che divenisse invece ciò che non è. Ma per questo occorre prima di tutto che egli cessi dall'essere ciò che è: la morte realizza provvisoriamente siffatta condizione; considerandola da tal punto di vista, se ne vede già abbastanza la necessità morale. Andare in un mondo migliore e cambiare affatto il proprio essere, in fondo, è la stessa cosa. Sopra di ciò si posa quella subordinazione dell'oggettivo al soggettivo che abbiamo esposto nel primo Libro trattando dell'idealismo: e, in conformità, si è sopra un tal punto che la filosofia trascendentale si collega alla morale. Tenendone conto si troverà che per potersi risvegliare dal sogno della vita non v'ha altro mezzo che di disfarne interamente la trama: ora, la trama di questo sogno è il suo stesso organo, vale a dire, l'intelletto e le sue forme: con esso il sogno continuerebbe a svolgersi all'infinito, tanto ambedue sono intimamente legati assieme. Ma l'oggetto del sogno è distinto dall'organo, e rimane quando questo è distrutto. L'uomo che teme che la morte metta fine a tutto, somiglia ad un addormentato il quale, sognando, pensasse che esisono soltanto sogni senza un sognatore. — Ma, poichè la morte spegne definitivamente la coscienza individuale, sarebbe dunque tanto desiderabile che questa risorgesse per esistere in eterno? Ciò che essa contiene è in gran parte, anzi il più delle volte in totalità, una corrente di piccoli pensieri terrestri, meschini, una successione continua di inquietudini: lasciatela dunque mettersi in quiete una buona volta! — Sotto l'influenza d'un sentimento così giusto, gli antichi incidevano sulla pietra delle loro tombe iscrizioni come queste: *securitati perpetuae;* oppure: *bonae quieti.* Se anche là, come lo si è fatto spesso, si voleva la permanenza per la coscienza individuale, allo scopo di collegarvi ricompense o castighi oltre la vita, egli si è che in fondo si aveva in vista di conciliare la virtù coll'egoismo. Ora virtù ed egoismo sono inconciliabili, perchè cose assolutamente contrarie l'una dell'altra. Ma invece la vista di belle e nobili azioni risveglia la convinzione immediata e ben fondata che quello spirito d'amore che ispira ad uno di fare il bene ai nemici, ad un altro di rischiare la vita per la salvezza d'uno sconosciuto, non può mai soccombere e perire.

La soluzione più perfetta della questione circa la permanenza dell'individuo dopo la morte deriva dalla grande dottrina di Kant sulla idealità del tempo; qui i suoi insegnamenti si mostrano particolarmente abbondanti e ricchi di conseguenze, perciocchè un compendio affatto teorico, ma saldamente appoggiato da prove, è venuto a sostituire dogmi che, nell'una o nell'altra direzione, conducono all'assurdo, ed ha così rimosso di colpo la più irritante di tutte le questioni metafisiche. Cominciare, finire, durare, sono altrettante nozioni che tolgono a prestito il loro signicato assolutamente ed unicamente dal tempo, e che per conseguenza non hanno valore se non colla condizione preliminare del tempo. Ora questo non ha un'esistenza assoluta, non è la maniera d'essere in sè delle cose: è soltanto la forma della conoscenza che abbiamo noi della nostra esistenza e della nostra natura, come pure dell'esistenza d'ogni altra cosa; per il fatto stesso tale conoscenza è molto incompleta e limitata ai fenomeni. Dunque unicamente ai fenomeni si applicano le nozioni di durata e di fine, e non a ciò che rappresentano, all'essenza intima delle cose, riguardo alla quale non hanno più senso. Ciò si manifesta difatti in modo evidente coll'impossibilità in cui ci troviamo di rispondere alla questione messa in campo qui addietro circa la permanenza individuale che procede precisamente da tali nozioni di tempo: qualunque proposizione sull'argomento, in un senso o nell'altro, urta contro obbiezioni perentorie. Si può sostenere, da una parte, che la nostra essenza continua ad esistere dopo la morte, perchè è falso ch'essa perisca; ma, d'altra parte, si può altrettanto bene sostenere, che perisce perchè è falso che continui ad esistere; in fondo le due proposizioni sono egualmente vere. Si vede che qui v'ha qualche cosa che potrebbe passare per un'antinomia. Soltanto essa poserebbe sopra pure negazioni. Si negano due attributi contradditoriamente opposti del soggetto, per l'unica ragione che tutta la loro categoria non può convenirgli. Se venissero negati non più assieme, ma separatamente, sembrerebbe che l'opposto contradditorio dell'attributo negato si trovasse dimostrato ciascuna volta. Tale apparenza avviene perchè si confrontano quantità incommensurabili, nel senso che, pur mettendosi ad un punto di vista che esclude il tempo, il problema si occupa di determinazioni temporanee: riesce dunque tanto falso attribuir queste al soggetto, quanto negargliele: ciò indica precisamente che il problema è trascendentale. Intesa così, la morte rimane un mistero.

Al contrario, mantenendo questa stessa differenza tra il fenomeno e la cosa in sè, è permesso d'affermare che l'uomo è passeggiero come fenomeno, mentre la sua essenza intima rimane intatta ed è indistruttibile, quantunque non si possa attribuirle alcuna permanenza poichè essa esclude assolutamente ogni concetto di tempo. Ci troviamo così condotti alla nozione d'una indistruttibilità che non sarebbe una permanenza. E' quesa una nozione, ottenuta per astrazione, che a rigore

il pensiero può concepire *in abstracto*, ma che non sarà mai perfettamente chiara, perchè non si appoggia sopra una intuizione. D'altra parte ricordiamoci che noi non abbiamo, come Kant, rinunziato assolutamente a conoscere la cosa in sè; noi sappiamo che si deve cercarla nella volontà. Tuttavia non abbiamo neanche preteso di poter arrivare alla conoscenza perfetta della cosa in sè, ed abbiamo compreso benissimo che, dopo aver constatato come essa risieda nella volontà, non possiamo andare più in là, e che ci riesce impossibile sapere ciò che essa è assolutamente e per sè stessa. Perciocchè dal momento che io sono soggetto conoscente, ho una rappresentazione; questa, per il fatto stesso d'essere la mia rappresentazione, non può essere identica coll'oggetto conosciuto: essa lo riproduce sotto tutt'altra forma, poichè d'un oggetto esistente in sè fa un oggetto esistente in un altro; dunque resta per noi semplice fenomeno. Per una *coscienza conoscente*, qualunque ne sia la natura, non possono esistere che fenomeni. Nè succede altrimenti quando è il mio stesso essere che io conosco; come oggetto della mia coscienza conoscente esso non è se non il riflesso della mia essenza, una cosa che ne differisce, e che, in una certa misura, è già fenomeno. Così dunque, in quanto sono soggetto conoscente, il mio essere medesimo è per me soltanto fenomeno, ma in quanto sono io stesso quest'essere, non sono più conoscente. Ho, infatti, dimostrato abbastanza nel secondo libro che la conoscenza è una facoltà secondaria del nostro essere, acquistata da esso solo in virtù della sua natura animale. A rigore conosciamo la nostra stessa volontà unicamente come fenomeno, e non in sè e d'una maniera assoluta. Nel libro medesimo, e così pure nel mio lavoro « *La volontà nella natura* », ho esposto a lungo ed ho provato che quando, volendo penetrare al fondo delle cose, trascuriamo tutto ciò che ci è dato solo mediatamente e dall'esterno, e studiamo noi stessi, vale a dire l'unico fenomeno la cui essenza ci si rivela per mezzo d'una conoscenza immediata ed intima, troviamo che ciò che costituisce il principio ultimo, il nocciuolo, per così dire, della realtà, si è incontestabilmente la volontà: riconosciamo allora nella volontà la cosa in sè, nel senso che essa non ha più lo spazio per forma della sua rappresentazione; ma, siccome conserva ancora quella del tempo, non è, propriamente parlando, essa medesima che afferriamo, bensì la più immediata delle sue manifestazioni. La nostra conoscenza della cosa in sè rimane dunque offuscata dalla restrizione che essa non è completa, nè interamente adeguata. Sotto la medesima riserva noi consideriamo qui il concetto di volontà come identico a quello di cosa in sè.

Nessuno s'immagina di negare che la nozione di finito convenga all'uomo in quanto è fenomeno nel tempo, e la conoscenza empirica ci dimostra abbastanza chiaramente che la morte è la fine dell'esistenza nel tempo. La fine della persona è tanto reale quanto lo fu il

suo cominciamento, e noi non esisteremo dopo morte, nello stesso senso in cui non esistevamo prima di nascere. Nondimeno la morte non può annullare più di quello che la nascita ha prodotto; non può dunque sopprimere ciò che fin da principio ha reso possibile la nascita. In questo senso il *natus et denatus* dei latini è un'espressione felicissima. Ora nel mondo reale noi non vediamo che fenomeni; essi soltanto sono dunque soggetti alla condizione temporanea del nascere e del morire: la sostanza del fenomeno, la cosa in sè, ne è indipendente. Per essa il contrasto creato dall'intelletto tra la nascita e la morte non esiste, e perde anzi tutto il significato. La cosa in sè non è dunque tocca in alcun modo dalla fine temporanea d'un fenomeno temporaneo, e conserva in perpetuo un'esistenza a cui non si applicano i concetti di principio, di fine e di durata. Ma in tutti gli esseri, compreso l'uomo, questa cosa in sè, per quanto intimamente si voglia investigarla, è la loro volontà. La coscienza invece esiste nell'intelligenza, ed io ho dimostrato abbastanza che questa appartiene all'attività cerebrale: essa è una funzione organica, fa parte per conseguenza del fenomeno, e sparisce col fenomeno: solo la volontà, di cui il corpo rappresenta il prodotto, o piuttosto l'immagine, è indistruttibile. I due principî fondamentali della mia filosofia, cioè la rigorosa distinzione tra la volontà e l'intelligenza, e la supremazia della prima, possono soli risolvere la contraddizione che si presenta sotto tante forme differenti e che colpisce di continuo anche le menti meno colte: intendo parlare della contraddizione tra la morte, che mette fine alla vita, ed il fatto che noi dobbiamo nondimeno essere eterni ed indistruttibili, ossia, come dice Spinoza, *Sentimus experimurque nos aeternos esse* (1). Fu errore di tutti i filosofi il mettere l'elemento metafisico, imperituro, eterno, dell'uomo nell'intelligenza, mentre si trova nella volontà che è di natura affatto differente, e sola primitiva. L'intelligenza, come ho stabilito incontestabilmente nel Libro secondo, è un fenomeno secondario, dipendente dal cervello con cui comincia e con cui finisce. La volontà è la condizione, il midollo, del mondo apparente; posta al di fuori delle forme del fenomeno, compresovi il tempo, essa è indistruttibile. La morte annulla l'intelligenza, ma con ciò che l'ha prodotta e mantenuta; la vita si spegne, ma il principio della vita rimane eternamente. Per questo un istinto infallibile dice all'uomo che v'ha in lui qualche cosa d'imperituro e d'indistruttibile. Anzi la freschezza e la vivacità del ricordo di tempi lontani, o della prima infanzia, provano già che esiste in noi qualche cosa che il tempo non può portar seco nella sua fuga, che non invecchia, che rimane inalterata. Ma non si aveva mai potuto spiegare chiaramente quale fosse quest'elemento immortale. Non è l'intelligenza, e nemmeno il corpo, sul quale essa

(1) Sentiamo e sperimentiamo d'essere eterni.

evidentemente è stabilita. Ciò che non muore è la base su cui posa il corpo coll'intelligenza. E questa cosa, nella nostra coscienza, è ciò che si manifesta come volontà. Ma oltre una tale manifestazione, la più immediata di tutte, noi non possiamo nulla conoscere su essa, poichè non ci è dato di penetrare al di là della coscienza. Perciò quando ci chiediamo cosa possa essere oltre la sua manifestazione nella coscienza, vale a dire cosa sia assolutamente parlando ed in sè, ci proponiamo una domanda alla quale non v'ha risposta possibile.

Nel fenomeno, mediante le sue forme del tempo e dello spazio costituenti l'individualità, i fatti si presentano sotto l'apparenza della morte per l'uomo come individuo, e della permanenza per la specie umana. Ma nell'essenza intima delle cose, laddove le forme fenomenali non esistono più, ogni differenza fra individuo e specie sparisce, ed essi sono direttamente identici. Il voler-vivere risiede tutto intero nell'individuo, come nella specie; la permanenza di questa è dunque la semplice immagine della permanenza dell'altro.

E' della massima importanza comprender bene che il nostro vero essere rimane indistruttibile nella morte; e siccome tale indistruttibilità si fonda del tutto sulla disinzione tra il fenomeno e la cosa in sè, ora mi occuperò a dilucidare ancora più nettamente tale differenza, studiandola dal punto di vista della nascita degli esseri, della generazione, diametralmente opposto a quello della morte. Perciò che tale processo, misterioso quanto la morte, presenta agli occhi nostri nel modo più diretto l'opposizione fondamentale che esiste tra il fenomeno e l'essenza delle cose, tra il mondo come rappresentazione e il mondo come volontà, nonchè l'eterogeneità delle loro leggi rispettive. L'atto della generazione ci appare sotto due aspetti: da prima per la coscienza intima, di cui l'unico oggetto, lo sappiamo, è la volontà con tutte le sue affezioni; e poi la coscienza esterna, quella del mondo come rappresentazione, o della realtà sperimentale delle cose. Dal lato della volizione, dunque internamente, soggettivamente, per la coscienza di sè, quest'atto si presenta come la soddisfazione più diretta e più completa del volere, ossia come voluttà; dal lato della rappretazione, dunque esternamente, oggettivamente, nella percezione, questo medesimo atto stabilisce le prime fila di un tessuto maraviglioso, mette il fondamento dell' organismo tanto complicato degli esseri animati, il quale non avrà più che a svilupparsi per divenire visibile ai nostri occhi stupiti. Quest'organismo, di cui coloro soli che hanno studiato l'anatomia conoscono la complicazione e la perfezione inaudite, non può essere giudicato e compreso in altro modo, quando lo si consideri dal lato della rappresentazione, se non come concepito e combinato in seguito a lunghe riflessioni ed eseguito con un'arte ed una finitezza squisite, opera laboriosa delle più profonde meditazioni; — mentre dal punto di vista della volontà sappiamo, per mezzo della

nostra stessa coscienza, che la realizzazione di quest'organismo risulta da un atto per nulla assolutamente deciso dalla meditazione, e che quest'organismo è frutto d'un istinto cieco ed impetuoso, d'un sentimento esuberante di voluttà. Tale contrasto è molto vicino a quello che dimostrai più addietro esistere tra la facilità con cui, da un lato, la natura crea le sue opere, e così pure tra la noncuranza senza limiti con cui le abbandona alla distruzione, e, dall'altro lato, l'arte profondamente meditata che regna nelle sue creazioni, arte che, a giudicarne dalla perfezione di esse, deve presentare difficoltà immense e che dovrebbe imporle l'obbligo di vegliare alla conservazione loro con tutte le cure immaginabili, quando invece abbiamo sempre sott'occhio proprio il contrario. — Dopo aver avvicinato l'uno all'altro, come finora non si aveva pensato di fare, questi due lati estremi del mondo in maniera da poterli abbracciare d'uno sguardo solo, e dopo averne mostrato il contrasto curioso, non bisogna più perderli di vista, ed allora ci avvedremo come le leggi del mondo fenomenale o della rappresentazione sieno inapplicabili a quello della volontà o cosa in sè: così ci sarà più facile di renderci conto come succeda che nella rappresentazione, ossia nel mondo dei fenomeni, vediamo or ora creature nascenti dal nulla, e ben presto queste medesime creature rese al nulla, mentre nel mondo in sè troviamo un'esistenza riguardo la quale, quando vogliamo applicargliele, i concetti di nascere e di morire non presentano alcun significato. Imperciocchè, appena adesso, incontrando il punto ove nella coscienza intima il fenomeno confina colla cosa in sè, abbiamo riconosciuto che vi sono colà due quantità incommensurabili, e che tutta la maniera di essere dell'una, con tutte le leggi fondamentali della sua esistenza, non ha alcun valore e significa meno di nulla riguardo all'altra. — Io credo che quest'ultima considerazione non sia alla portata di molti, e sono convinto che dispiacerà a chi non la comprende, e fors'anche l'offenderà; ma simili motivi non mi determineranno mai a tralasciare qualunque piccola parte di ciò che può contribuire a mettere in luce il pensiero fondamentale della mia filosofia.

Sul principio di questo capitolo ho dimostrato che l'attaccamento alla vita, o piuttosto il timore della morte, non deriva dall'intelligenza, perchè risulterebbe in ogni caso da un valore bene constatato dell'esistenza, ma ha la sua origine nella volontà, e dipende da questa allo stato primitivo allorchè, spoglia d'ogni conoscenza, essa non è che un cieco voler-vivere. Si è un istinto illusorio di voluttà che ci alletta per attirarci alla vita; come la paura illusoria della morte ci rende attaccati all'esistenza. I due sentimenti risultano direttamente dal fatto che il voler-vivere per sè stesso è incosciente. Se invece l'uomo fosse un'intelligenza pura, la morte non solo gli riescirebbe indifferente, ma anche bene accetta. Ora, giunti a questo punto del nostro studio, sappiamo che l'intelligenza cosciente è sola annientata dalla

morte, e che la volontà, come cosa in sè e sostanza di tutti i fenomeni individuali, è indipendente da qualunque condizione determinata dal tempo, per conseguenza, eterna. La sua tendenza a vivere ed a manifestarsi, da cui risulta il mondo, trova di che soddisfarsi in perpetuo, giacchè questo mondo, essenza visibile della volontà, l'accompagna tanto necessariamente quanto l'ombra segue il corpo. Se, ad onta di questo, essa teme la morte, ciò avviene perchè la conoscenza le fa vedere la sua essenza in un fenomeno individuale, ciò che le dà la illusione d'esser destinata a perire coll'individuo, nella stessa guisa che la mia immagine parmi annientata quando è infranto lo specchio che la rifletteva. Tale prospettiva, che contraria la sua primitiva natura di cieco voler-vivere, la riempie di spavento. Ne risulta che il solo elemento che in noi ha la facoltà di temere la morte, e solo la teme infatti, si è la volontà, che la morte non può toccare, mentre invece l'elemento esposto a perire, e che in realtà perisce, si è quello che per sua natura non è suscettibile di timore, nè in generale di volere o di emozione, quello a cui riesce dunque indifferente d'essere o di non-essere, in una parola il puro soggetto conoscente, l'intelletto, di cui l'unico modo di esistere consiste nel suo rapporto col mondo rappresentato od oggettivo, essendone il correlativo, e le loro due esistenze alla fin fine non formandone che una sola. Se dunque la coscienza individuale sparisce colla morte, la volontà, che è sola a temerla, le sopravvive. Questo ci spiega la contraddizione seguente: da una parte i filosofi hanno provato in tutti i tempi e con eccellenti ragioni, dal punto di vista intellettuale, che la morte non è un male; e tuttavia, d'altra parte, nessuna cosa ha mai potuto sopprimere il terrore che essa ispira: egli si è che questo terrore viene precisamente non dall'intelligenza, ma dalla volontà. Egualmente perchè la volontà, non l'intelligenza, è imperitura, in tutti i sistemi di religione o di filosofia le ricompense sono promesse alle virtù della volontà, vale a dire del cuore, e non a quelle dell'intelligenza o della testa.

Ecco pure una considerazione di tal natura da rendere più chiaro lo studio nostro. La volontà, che costituisce il nostro essere in sè, è semplice di sua natura: essa può soltanto volere, e non può conoscere. Il soggetto conoscente è invece un fenomeno secondario, nato dall'oggettivazione della volontà: è il centro sensibile di tutto il sistema nervoso, il foco d'attività, ove, in certa maniera, convergono i raggi che partono da ogni punto del cervello. Deve dunque perire con questo. Nella sua qualità di ogni principio conoscente, esso risiede nella coscienza di sè, dirimpetto alla volontà, come uno spettatore: benchè ne sia derivato, la vede sempre come eterogenea, come straniera a sè stesso; non la può conoscere se non in modo empirico, nella sua condizione temporanea, a frammenti, ed unicamente a mezzo delle sue eccitazioni e dei suoi atti successivi; inoltre non ne apprende le decisioni se non *a posteriori*, e spesso molto indirettamente. Ciò spiega perchè

il nostro essere rimanga un mistero per noi, ossia per il nostro intelletto, e perchè succeda che l'uomo si consideri come un essere creato di recente e passeggiero, quantunque la sua essenza, per sè stessa straniera al tempo, sia eterna. Come la volontà non conosce, così l'intelletto, o soggetto conoscente, sa unicamente conoscere, ma non volere. Questo può anche essere dimostrato fisicamente, perciò che, secondo Bichat in un passo già citato nel libro secondo, le emozioni scuotono direttamente tutte le parti dell'organismo, e ne disturbano le funzioni, ad eccezione del cervello, che non può esserne tocco se non molto indirettamente in seguito a tali perturbazioni (*Da la vie et de la mort*, art. 6, par. 2). Per conseguenza il soggetto conoscente, in sè e come tale, non ha preferenza, nè s'interessa a checchessia; l'esistenza o la non-esistenza delle cose gli sono indifferenti, anche trattandosi di sè medesimo. Un essere di siffatta specie, che a nulla s'interessa, perchè dovrebbe essere immortale? Ei finisce col fenomeno temporaneo della volontà, come aveva cominciato. E' la lanterna che viene spenta dopo che ha servito. L'intelletto non è se non puro fenomeno, come il mondo visibile che esiste soltanto in esso; ma la loro natura finita non attacca minimamente la cosa in sè, di cui non sono che il fenomeno. L'intelletto è una funzione del sistema nervoso cerebrale che come tutto il resto del corpo, è oggettità della volontà. L'intelletto dunque dipende dalla vita corporea dell'organismo e questo dalla volontà. Sicchè l'organismo, in un certo senso, può essere considerato come intermediario tra l'intelletto e la volontà, quantunque realmente altro non sia se non una manifestazione esterna della volontà, percepita nello spazio dall'intelletto. La morte e la nascita servono a rinnovellare di continuo la coscienza in una volontà che in sè non ha principio, nè fine, e che per sè stessa è in certa maniera la sostanza dell'esistenza (nondimeno qualunque rinnovamento di tal genere presenta una nuova probabilità di negazione del voler-vivere). La coscienza è la vita del soggetto conoscente, ossia del cervello; la morte ne è il termine. Perciò la coscienza è peritura, sempre nuova e sempre soggetta a ricominciare da capo. La volontà sola è permanente; ma è pur sempre essa sola che ci tiene alla vita, perchè costituisce il voler-vivere. Il soggetto conoscente in sè di nulla si cura. Ma nell'*io* stanno riuniti la volontà e l'intelletto. — In ogni creatura animale la volontà si è procurato un intelletto, quale face alla cui luce poter ogni volta camminare al suo scopo. Sia detto di passata: forse la paura della morte succede in parte perchè la volontà consente difficilmente a staccarsi dall'intelletto che le toccò per il corso naturale delle cose, da questa guida, da questo custode, senza del quale si sente priva d'ogni soccorso, d'ogni lume.

Havvi finalmente un'esperienza morale che facciamo tutti i momenti e che viene in appoggio di quanto esponemmo: è quella che ci

insegna che solo la volontà è reale, mentre gli oggetti del volere, i quali esistono unicamente nella nostra conoscenza, non sono altro che fenomeno, spuma, vapore, come il vino che distribuiva Mefistofele nella cantina di Auerbach; noi pure, dopo ogni piacere materiale possiamo dirci: « *Mi pare tuttavia che bevevo vino* ».

I terrori della morte stanno fondati in gran parte sulla falsa apparenza che sia l'*io* che sparisca, mentre il mondo rimane. Invece è vero il contrario: il mondo svanisce, e resta il midollo sostanziale dell' *io*, il sostegno e il creatore dell' *io*, nella cui rappresentazione soltanto esiste il mondo. Col cervello perisce anche l'intelletto, e con questo si dilegua il mondo oggettivo, che è unicamente la sua pura rappresentazione. Che poi in altri cervelli un mondo affatto simile continui a vivere ed a rappresentarsi come prima, riesce cosa indifferente circa l'intelletto che è per sparire. — Se dunque la realtà vera non fosse nella volontà, se ciò che sopravvive alla morte non fosse l'esistenza morale, ne seguirebbe che, dal momento in cui l'intelletto ed il suo mondo periscono costantemente assieme, l'essenza generale delle cose non sarebbe che una successione perpetua di sogni brevi, agitati e sconnessi: perciocchè la permanenza della natura inconsciente è condizionata per mezzo della rappresentazione della natura cosciente sotto la forma sua del tempo. In simile ordine di cose l'alfa ed omega dell'insieme dell'universo sarebbe uno spirito del mondo il quale, senza scopo e senza risultato, non farebbe che sognar sogni il più delle volte cupi ed opprimenti.

L'individuo che prova le angoscie della morte ci dà lo spettacolo strano, quasi ridicolo, del padrone dell'universo (quegli che riempie il mondo del suo essere e per cui solo esiste ogni cosa) disperato perchè teme di finire, d'inabissarsi nel baratro del nulla eterno; — mentre in realtà, tutto è pieno di lui, non v'ha sito in cui non si trovi, nè creatura in cui non viva; per ciò che non è l'esistenza che lo porta, ma egli stesso che porta l'esistenza. E tuttavia è sempre lui che si dispera in quell'individuo che le angoscie della morte torturano; ciò deriva perchè si lascia ingannare da una illusione, prodotta dal principio d'individuazione, che gli fa parere la sua esistenza limitata a quella dell'essere che è per morire: tale illusione fa parte del sogno penoso in cui resta immerso in quanto è il voler-vivere. Ma si potrebbe dire al morente: « *Tu cessi di essere qualche cosa che sarebbe stato meglio non fossi mai divenuto* ».

Finchè non interviene la negazione del voler-vivere, quest'elemento, che la morte è costretta a risparmiare, diviene il germe d'una nuova esistenza così fresca e così primitiva da far sì che il nuovo individuo, sorpreso, si dia a meditare su sè stesso. Di qui viene quella disposizione pensosa ed esaltata dei giovani nel momento in cui la coscienza, ancora fresca, acquista tutto il suo sviluppo. Ciò che il sonno

è per l'individuo, la morte lo è per la volontà come cosa in sè. Questa soccomberebbe accasciata se dovesse continuare in eterno e senza profitto fra le stesse agitazioni, fra gli stessi affanni, se dovesse conservare la memoria e la personalità. Per questo se ne spoglia, — ecco il Lete, — e, rianimata dal sonno della morte, fornita di un altro intelletto, riappare come un individuo nuovo che « *un nuovo giorno attrae a nuovi lidi* ».

Come affermazione del voler-vivere l'uomo attinge la sua esistenza nella specie. Quivi la morte consiste nel perdere una individualità per assumerne un'altra, cangiamento prodotto esclusivamente dalla volontà. Per ciò che in essa risiede la forza che ha potuto produrre l'esistenza col suo *io*, ma che, vista la natura di quest'*io*, non basta a mantenervela. La morte infatti è la smentita che l'*essentia* di qualunque essere si vede infliggere nelle sue pretese all'*existentia;* è la presentazione d'una contraddizione che si trova in fondo d'ogni esistenza individuale, *per ciò che tutto ciò che nasce merita di morire.* Ma questa medesima forza, la volontà, dispone d'una quantità infinita di esistenze simili, col loro *io*, le quali saranno altrettanto vane ed effimere. E siccome qualunque *io* ha la sua propria coscienza, tale quantità infinita non si distinguerà, rispetto ad essa, da una coscienza unica. — Da questo punto di vista mi pare che non per puro caso l'*aevum*, αιων, significhi in una volta la durata d'una vita individuale e l'eternità: ciò lascia intravvedere vagamente che le due cose sono identiche, e che allora non v'ha differenza alcuna nel vivere lo spazio d'una vita umana od un tempo infinito.

E certo che non possiamo rappresentarci in modo perfetto quando precede senza aggiungervi le nozioni di tempo, benchè queste dovrebbero restar escluse quando si tratta della cosa in sè. Ma i limiti invariabili dell'intelligenza fanno sì che questa non può mai spogliarsi interamente di una tal forma primitiva e più immediata fra tutte le sue rappresentazioni, per operare poi senza di essa. Ecco perchè noi siamo condotti per forza ad una specie di metempsicosi, però coll'importante differenza che essa non abbraccia la Ψυχη tutta intera, vale a dire non concerne l'intelligenza, ma soltanto la volontà; ciò che toglie gli spropositi inerenti alla dottrina della trasmigrazione delle anime; una seconda differenza sta nell'aver noi la coscienza che la forma del tempo non interviene qui se non come accomodamento inevitabile alla limitazione del nostro intelletto. Se inoltre chiamiamo in nostro aiuto la circostanza che avremo da esporre al Capitolo 43, cioè che il carattere, o volontà, viene dal padre e l'intelligenza dalla madre, non è per nulla affatto contrario alle nostre vedute l'affermare che la volontà umana, individualmente e din sè, essendosi nella morte separata dall'intelletto ereditato dalla madre al momento del nascere, acquista, in una nuova nascita, un nuovo intelletto in virtù della sua

costituzione allora modificata, guidata in ciò dal corso naturale e necessario delle cose il quale è sempre in armonia con questa costituzione: dimodochè con tale nuovo intelletto si sarebbe prodotto un nuovo essere il quale non conserverebbe ricordo di un'esistenza anteriore perchè l'intelligenza, sola dotata di memoria, è la parte peritura o la sostanza. Per disegnare questa dottrina la parola *palingenesi* è più precisa della *metempsicosi*. Tali rinascenze perpetue formerebbero così i sogni di vita che una volontà, indistruttibile in sè, farebbe successivamente fino a quando, rischiarata e resa migliore dalle numerose e differenti intelligenze che ha posseduto sotto forme sempre nuove, si deciderebbe a sopprimere sè stessa.

Queste vedute, si trovano del pari nella dottrina esoterica, per così dire, del buddismo, quale le nuove ricerche ce l'hanno fatto conoscere; per ciò che quello che esso insegna non è la metempsicosi, ma bensì una palingenesi speciale, basata sulla morale, e svolta e spiegata con una grande profondità di spirito: si può scorgerlo nella esposizione notevole e degna d'esser letta che ne dà Spence Hardy nel « *Manual of Buddhism* », pag. 394-96 (da confrontare colle pagine 429, 440 e 445 della stessa opera), ciò che è confermato nelle opere: « *Taylor, Prabodh Chandro Daya* », London, 1812, pag. 35; « *Sangermano, Burmese empire* », pag. 6; « *Asiat. researches* », vol. 6, pag. 179, e vol. 9, pag. 256. Si trovano pure utili notizie su questo punto in un eccellente compendio del buddismo pubblicato in tedesco da Köppen. Però, siccome una tale dottrina buddistica è troppo fine per le masse, s'insegna loro la metempsicosi, che la sostituisce sotto una forma più facile ad esser compresa.

Del resto non dimentichiamo che anche ragioni empiriche stanno in favore della palingenesi. E' un fatto che v'ha tra le nascite e le morti una relazione che si mostra per mezzo di una straordinaria fecondità umana quando è avvenuta una qualche epidemia devastatrice. Allorchè nel secolo XIV la peste nera spopolò una gran parte del vecchio mondo, si ebbe una fecondità eccezionale nel genere umano, e frequentissime le nascite di gemelli. Una circostanza assai strana di un tale avvenimento si è che nessuno dei fanciulli nati in quell'epoca fece tutti i denti: la natura costretta a spese straordinarie, in dettaglio faceva economie. La notizia si trova nella « *Cronaca delle epidemie* » di F. Schnurrer (1825). Anche Casper ha consatato (« *Della durata probabile della vita umana* », 1835) che il numero delle nascite, in una data popolazione, ha un'influenza delle più decisive sulla durata della vita e sulla mortalità, e che le nascite vanno di pari passo colle morti, dimodochè queste e quelle aumentano o diminuiscono sempre e dovunque nella medesima proporzione; egli in appoggio del suo dire adduce prove numerose e indubitabili, raccolte in paesi diversi ed in varie provincie di essi. — E tuttavia è impossibile che esista una

connessione causale fisica tra la mia morte e la fecondità susseguente del talamo altrui, o viceversa. Ecco dunque un caso in cui, incontestabilmente ed in modo da stupire al più alto grado, un principio metafisico viene a spiegare direttamente un fatto fisico. — Senza dubbio qualunque nuovo-nato entra nella vita con gioia, e ne gode come d'un dono gratuito; ma qui non v'è, nè può esservi gratuità. La nuova esistenza è pagata al prezzo di un'altra che invecchiò e sparì, ma che conteneva il germe incorruttibile da cui si sviluppò la nuova creatura; ambedue sono lo stesso essere. Chi arrivasse a scoprire ciò che serve d'intermedio per la transizione, risolverebbe certamente un grande mistero.

La verità della dottrina esposta non è mai stata interamente disconosciuta, quantunque non si abbia saputo ridurla al suo significato preciso e completo, per ciò che questo non è possibile se non colla mia teoria della natura primordiale e metafisica della volontà, come pure della condizione secondaria e puramente organica dell'intelligenza. Troviamo infatti che si parlava di metempsicosi nei tempi più antichi e più nobili dell'umanità; essa ha sempre regnato come articolo di fede fra la grande maggioranza degli uomini, anzi potrei dire come dogma di tutte le religioni, ad eccezione del giudaismo e dei due rami che ne derivano: ma, lo ripeto, si è nel buddismo che ha rivestito la forma più fine e più vicina alla verità. Mentre i cristiani si consolano colla speranza di rivedersi in un altro mondo, dove si troveranno e si riconosceranno tutti colla loro persona completa, secondo le altre religioni vi ci troviamo già fin d'ora, ma incogniti; nel ciclo delle nascite e per virtù della metempsicosi o palingenesi, le persone che sono attualmente in relazione od in stretto contatto con noi ritorneranno sulla terra assieme a noi alla prossima nascita, ed avranno rapporti o sentimenti identici, od almeno analoghi, a quelli d'oggigiorno, sieno essi a nostro riguardo benevoli od ostili. (Si veda in proposito il « *Manual of Buddhism* », di « *Spence Hardy* », alla pag. 162). Tale scambievole riconoscimento si limita invero ad un sentimento vago ad una reminiscenza di cui non si può rendersi conto chiaramente, a una reminiscenza l'oggetto della quale sembra esistere sempre all'estremo limite d'un passato infinitamente lontano; Buddha solo ha il privilegio di conoscere in modo perfetto i suoi rinascimenti e così pure quelli degli altri; — tutto ciò si trova descritto nei *Jatakas*. Ma egli si è che infatti quando, in certi momenti di favorevole disposizione dell'intelligenza, si esamina, oggettivamente e in tutta la sua realtà, la condotta degli uomini, non si può soffocare la convinzione, acquistata intuitivamente, che essi sono e rimangono sempre gli stessi: non solo in quanto all'Idea (Platonica), ma anche in quanto alla essenza, la generazione presente è direttamente e sostanzialmente identica a tutte quelle che l'hanno preceduta. In che consiste tale

essenza? Qui sta tutta la questione: e la risposta è nota. Il convincimento intuitivo di cui parlavo or ora può succedere perchè in qualche istante di disposizione adatta, lo spazio ed il tempo, vetri moltiplicanti, subiscono un'intermittenza momentanea nella loro attività. — Obry nell'eccellente libro: « *Du Nirvana Indien* », (pag. 13), parlando dell'universalità della credenza alla metempsicosi, dice ben a ragione: « *Questa antica credenza ha fatto il giro del mondo ed era tal-* « *mente divulgata nella più remota antichità, che un dotto anglicano* « *la giudicò senza padre, senza madre e senza genealogia;* (*Ths. Burnet* « *nella Histoire du Manichéisme di Beausobre, II, p.* 391 ». Insegnata nei Veda, come pure in tutti i libri sacri dell'India, la metempsicosi è nota dappertutto per essere la sostanza del brahmanismo e del buddismo; essa regna anche oggidì in tutta quella parte dell'Asia che non ha accettato l'Islamismo; è quindi oggetto d'una fede incrollabile per più della metà della popolazione del globo, esercitando sui suoi seguaci una influenza straordinariamente potente. Era anche dogma presso gli Egiziani (Erodoto, II, 123), dai quali Orfeo, Pitagora e Platone la tolsero a prestito con entusiasmo; i pitagorici, sopratutto vi credevano fermamente. Risulta indubbiamente da Platone (libro nono delle leggi) che la s'insegnava anche nei misteri dei greci (pag. 38 e 42 dell'edizione bipontina). Nemesio pure (*De nat. hom.*, c. 2) dice: « *Dunque comunemente i greci tutti, che stabilirono esser* « *l'anima immortale, stimarono che questa passasse da un corpo al-* « *l'altro* ». Ed anche l'Edda, specialmente nella Voluspa, insegna la metempsicosi. Questa formava inoltre la base della religione dei Druidi (*Caes., De bello gall.*, VI — *A. Pictet, Le mystère des Bardes de l'île de Bretagne,* 1856). Esiste ancora nell'Indostan una setta maomettana, detta dei Bohrahs, che professa la metempsicosi e si astiene per conseguenza da qualunque cibo animale: Colebrooke ne parla a lungo nelle *Asiat. ses.*, vol. 7, pag. 336 e seguenti. Del pari se ne trovano traccie nelle popolazioni americane e negre, e persino fra gli Australiani come lo si può scorgere nel *Times* del 19 gennaio 1841; questo giornale, descrivendo minutamente l'esecuzione di due selvaggi Australiani condannati per assassinio ed incendio, così si esprime: « Il più giovane dei due sfidava la sua sorte d'un'aria ardita ed ostinata, « che risultava, a quanto pare da una preoccupazione di vendetta, « per ciò che si potè comprendere dalle sole parole intelligibili pro- « nunziate ch'egli s'aspettava di risuscitare come *uomo bianco* e que- « sto gli dava tanta risolutezza ». In un'opera sull'Australia (1853) Ungewitter racconta che i Papuasi della Nuova Olanda credevano che i bianchi fossero parenti loro ritornati al mondo.

Tutto questo prova che la credenza alla metempsicosi è una convinzione che si forma naturalmente nello spirito dell'uomo non appena ei si mette a riflettere senza pregiudizî già ammessi. La metem-

psicosi, e non le tre così dette idee della ragione, di Kant, costituisce realmente il filosofema naturale della ragione, nato dalle forme di questa; filosofema che non regna da per tutto, perché in qualche parte fu bandito da dottrine religiose venute in appresso. Ho notato che esso può essere afferrato immediatamente anche da coloro che ne sentono parlare per la prima volta. Bisogna vedere con quanto calore Lessing stesso lo difende negli ultimi sette paragrafi dell'opera sull' :« *Educazione del genere umano* ». Lichtenberg dice nelle sua autobiografia: « Non posso liberarmi dal pensiero ch'io ero morto prima « di nascere. » Anche Hume, malgrado il suo empirismo esagerato, così si esprime nel suo trattato scettico sull'immortalità (pag. 23): « La metempsicosi è dunque il solo sistema di questo genere a cui la « filosofia possa prestare attenzione » (1). Avversario di tale credenza, così diffusa e così evidente per gli uomini colti non meno che per il volgo, si è il giudaismo colle due religioni che ne derivano: infatti le dottrine loro insegnano all'uomo ch'ei fu creato dal nulla, e gl'impongono poi il difficile compito di collegare a siffatta credenza la fede in una immortalità *a parte post*. E invero queste religioni sono riescite, col ferro e col fuoco, a cacciare dall'Europa e da una parte dell'Asia l'antica e consolatrice credenza alla trasmigrazione delle anime: però resta ancora a sapersi per quanto tempo. La storia dei primordî della Chiesa ci mostra quali difficoltà abbia incontrato una simile impresa; la maggior parte degli eretici, quali i Simoniani, i Basilidiani, i Valentiniani i Marcioniti, i gnostici e i Manichei, ammettevano la metempsicosi. Gli Ebrei stessi vi avevano attinto un po', come ci riferiscono Tertulliano e Giustino (nei Dialoghi). Il Talmud racconta che l'anima di Abele passò nel corpo di Seth, poi in quello di Mosè. Il passo della Bibbia, nel Vangelo di Matteo, XVI, 13-15 (2), non presenta un senso ragionevole se non si ammette che fu scritto nell'ipotesi della metempsicosi. Luca poi, riproducendolo (IX, 18-20), aggiunge: *uno degli antichi profeti risuscitato* (3); attribuisce dun-

(1) Tale trattato postumo si trova nei « Essays on suicide and the immortality of the « soul, by the late David Hume, Basil 1799, sold by James Decher ». Grazie a quest'edizione di Basilea tali due opere d'uno dei più grandi pensatori e scrittori inglesi sono state salve dalla distruzione, perchè nella patria loro, per lo stupido e spregievole bigottismo che vi domina, e per l'influenza di pretacci potenti ed arditi, erano state soppresse, ad eterno disdoro dell'Inghilterra. – Le due opere sono dissertazioni calme e freddamente ragionate sull'immortalità e sul suicidio. (« Nota di Schopenhauer »).

(2) 13 Poi Gesù, essendo venuto nelle parti di Cesarea di Filippo, domandò ai suoi discepoli, Chi dicono gli uomini ch'io, Figliuol dell'uomo, sono?

14 Ed essi dissero: Alcuni, Giovanni Battista; altri, Elia; altri, Jeremia, od un de' profeti.

15 Ed egli disse loro. E voi, chi dite ch'io sono? («Dal Diodati il Trad. »).

(3) 18 Or avvenne che, essendo egli in orazione in disparte, i discepoli erano con lui. Ed egli domandò dicendo: Chi dicono le turbe ch'io sono?

19 Ed essi, rispondendo, dissero, Alcuni, Giovanni Battista; ed altri, Elia; ed altri, che uno de' profeti antichi è risuscitato.

20. Ed egli disse loro. E voi, chi dite che io sono? E Pietro, rispondendo, disse, Il Cristo di Dio. (« Dal Diodati il Trad. »).

que agli Ebrei la supposizione che un profeta antico avesse potuto risuscitare in carne ed ossa, ciò che sarebbe un'assurdità palpabile, visto che essi sapevano bene che i profeti, morti e sepolti sei o sette secoli addietro, da lungo tempo non erano più che polvere. D'altronde il cristianesimo alla trasmigrazione delle anime ha sostituito l'espiazione di peccati commessi in una vita anteriore, creando il dogma del peccato originale, vale a dire la penitenza del peccato di un altro individuo. Le due dottrine identificano, a scopo morale, l'uomo presente con un uomo che ha vissuto per lo addietro: la metempsicosi li identifica immediatamente, e mediatamente il peccato originale.

La morte è la correzione severa che il cammino della natura infligge al voler-vivere e sopratutto all'egoismo che gli è inerente: la si può considerare come il castigo della colpa di vivere (1). E' lo scioglimento doloroso del legame che l'atto genesico aveva stabilito colla voluttà; è la grande disillusione. In fondo, noi siamo qualche cosa che non dovrebbe essere: per questo cessiamo di vivere. L'egoismo consiste nel fatto che l'uomo limita ogni realtà al suo *io*, credendo di vivere soltanto nella propria persona, e non nell'altrui. La morte lo disinganna sopprimendo questa persona; dimodo che l'essenza dell'uomo, che è la volontà, non esisterà ormai se non negli altri individui, mentre il suo intelletto, che appartiene al mondo dei fenomeni o della rappresentazione, e che era soltanto la forma del mondo esterno, continuerà ad esistere precisamente nella rappresentazione, ossia in un'esistenza oggettiva, in un'esistenza quindi che fino allora costituiva per lui il mondo esterno. Dunque tutto il suo *io* si trova ormai in ciò ch'egli considerava come *non-io*, perché la differenza tra l'*io* ed il *non-io* è sparita. Ricordiamoci qui quanto ho svolto completamente nella mia memoria di concorso sul fondamento della morale, vale a dire che più l'uomo è buono meno fa differenza tra sè stesso e gli altri, che non considera come un *non-io* assoluto, mentre per il cattivo tale differenza è immensa, quasi assoluta. Avvicinando queste considerazioni a quella che ho presentato or ora sulla morte, riesciamo a stabilire che la morte può essere considerata come annientamento dell'essere in propozione diretta della differenza che l'uomo stabilisce fra sè stesso e gli altri uomini. Ma se partiamo dal principio che siffatta differenza è puramente esterna, che, fondata sullo spazio, essa risiede soltanto nel fenomeno e non nella cosa in sè, che non è dunque assoluta e reale noi non potremo vedere nella perdita della nostra individualità se non la perdita di un'apparenza ciò che è una perdita puramente illusoria. Qualunque realtà questa differenza possa avere nella coscienza empirica, non è meno vero che dal punto di vista metafisico non v'ha

(1) La morte ci dice: Tu sei il prodotto di un atto che non avrebbe dovuto effettuarsi, e devi morire per cancellarlo.

(« Nota di Schopenhauer »).

divario alla fin fine nel dire: « io muoio, ma il mondo continua ad esistere », oppure: « il mondo muore, ma io continuo ad esistere ».

Al di sopra di tutto questo, la morte è la grande occasione che si presenta per abbandonare l'*io*: felice chi la coglie. Nella vita la volontà umana non è libera; in virtù del carattere invariabile dell'uomo la condotta di lui si svolge per necessità e sulla guida dei motivi. Ora ciascuno di noi porta nella coscienza il ricordo di qualche azione per la quale è scontento di sè. Se l'uomo fosse eterno, questo carattere, sempre invariabile, lo farebbe sempre agire nella stessa maniera. Bisogna dunque ch'egli cessi d'esser lui, affinchè dal germe della sua essenza possa risorgere rinnovato e trasformato. Tale lo scopo per cui la morte scioglie questi legami: la volontà ritorna libera, perchè la libertà risiede nell'« *Esse* », non nell'« *Operari* »: *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt* (*Si scioglie il nodo del cuore, si risolvono tutti i dubbi e le sue opere svaniscono*), ecco una massima celebre dei Veda, ripetuta sovente da tutti i Vedanti (1).

Il morire segna l'istante che ci libera dalla forma speciale di un'individualità che non è l'essenza del nostro essere, ma piuttosto una specie di aberrazione; la vera libertà originale allora ci è resa, tale istante potendo essere considerato, nel senso che abbiamo già definito in addietro, come quello di una *restitutio in integrum*. La pace e la calma che si dipingono sulle fattezze della maggior parte dei morti sembrano aver questa origine. La fine del giusto è d'ordinario tranquilla e serena; ma morire volentieri, morire con gioia, morire felice, è privilegio del rassegnato, di colui che ripudia e nega il voler-vivere. Per ciò che questi solo desidera la morte realmente e non in apparenza; questi solo non abbisogna della permanenza della propria persona, nè la vuole. Ei rinunzia di buon grado all'esistenza quale noi la conosciamo; in quanto poi a quella che gli sarà data in cambio, agli occhi nostri essa è il *nulla*, perchè la nostra, paragonatale, costituisce un nulla. Il Buddismo la dice *Nirvana*, che significa *estinzione* (2).

---

(1) Sancara, s. de theologumenis Vedanticorum, ed. F. H. H. Windischmann, p. 37. — Oupnekhat, vol. I, p. 387, e p. 78. — Colebrooke's Miscellaneous essays, vol. I, p. 363.

(« Nota di Schopenhauer »).

(2) Sono state proposte diverse etimologie della parola Nirvana .Secondo Colebrooke (**Transact. of the Roy. Asiat. soc.**, vol. 1, pag. 566) essa viene da **Wa**, soffiare come il vento, colla negazione prefissa **Nir**; significherebbe dunque «assenza di vento», ma come aggettivo «estinto». — Obry (**Du Nirvana Indien**) dice a pag. 3: «Nirvana in sanscritto vuol dire letteralmente «estinzione, come quella del fuoco». — Secondo l'«Asiatic Journal» (vol. 24, pag. 735) la vera parola sarebbe **Neravvana**, composta di **Nera**, senza, e **Wana**, vita, esprimendo «annikilatio». — Nel «Eastern Monachism» di Spence Hardy (pag. 295) Nirvvana deriverebbe da **Wana**, desideri colpevoli, colla negazione **Nir**. — I. I. Schmidt,

nella sua traduzione della Storia dei Mongoli orientali, a pag. 307, dice che la parola Nirvana si traduce in mongolo con una frase che significa «separato dalla miseria», «sottratto alla miseria» — Secondo quello che il medesimo erudito ha esposto nelle sue lezioni all'Accademia di Pietroburgo, **Nirvana** è l'opposto di **Sansara,** che indicherebbe il mondo dei rinascimenti continui, delle brame e voluttà, delle illusioni sensuali, delle forme variabili, della nascita, della vecchiaia, della malattia e della morte. — Nella lingua birmana, la parola **Nirvvana,** in analogia ad altre sanscritte, si trasforma in **Nieban,** che si traduce «sparizione totale». Si veda in proposito: **Sangermano's Description of the Burmese empire, transl. by Tandy, Rome 1838, paragrafo 27.** — Nella mia prima edizione del 1819 io pure scrivevo **Nieban,** perchè a quell'epoca il buddismo non era noto se non per le scarse notizie avute dai Birmani.

La vita della specie.

Nel capitolo precedente ho ricordato che le Idee (Platoniche) dei differenti gradi degli esseri, le quali sono oggettivazioni adeguate del voler-vivere, si presentano alla conoscenza individuale legate sempre alla forma del tempo come *specie*, vale a dire come individui successivi e simili, stretti fra loro col legame della procreazione: vi dissi che la specie era dunque l'Idea (εἶδος *species*), divisa, allungata, nel tempo.

L'essenza quindi d'ogni creatura vivente sta prima di tutto nella specie; ma questa, a sua volta, non esiste che per gl'individui. Quantunque la volontà giunga alla coscienza di sè soltanto nell'individuo; quantunque, per conseguenza, essa non si riconosca direttamente se non nello stato individuale; nondimeno possiede nell'intimo di sè medesima il sentimento che si è nella specie che il suo essere si oggettiva realmente, e tale sentimento si manifesta nel fatto che gl'interessi della specie, come specie, ossia i rapporti sessuali, la procreazione e il nutrimento della prole, sono importantissimi agli occhi dell'individuo, e da lui tenuti carissimi. Ne risulta presso gli animali l'ardenza negli amori (che Burdach descrive mirabilmente nella sua *Fisiologia*, vol.I, §§ 247, 257), e presso l'uomo la scelta capricciosa ed attenta dell'individuo per trovare soddisfazione dell'istinto sessuale; quivi tale selezione può elevarsi fino all'amore passionato, allo studio del quale dedico il Cap. 44; — ne risulta pure l'amore immenso dei parenti per la prole.

Nei complementi del Libro secondo ho paragonato la volontà alla radice dell'albero, e l'intelletto alla cima; ciò che è verissimo sotto il rapporto interno o psicologico. Ma esternamente, o dal lato fisiologico, la radice sta nelle parti genitali, e la sommità nella testa. Benchè alla nutrizione non servino le parti genitali, ma bensì le villosità della mucosa intestinale, non sono queste le radici, per ciò che si è per mezzo degli organi sessuali che l'individuo si collega alla specie da cui è derivato. Fisicamente l'individuo è un prodotto della specie; metafisicamente è l'immagine più o meno perfetta dell'Idea che, sotto la forma del tempo, si rappresenta come specie. In conformità

al rapporto che abbiamo stabilito, la più grande vitalità del cervello è sempre simultanea e connessa con quella delle parti genitali, e del pari il suo decremento. L'istinto sessuale è per la specie ciò che è per l'albero il nutrimento che esso aspira per le radici, o la foglia che si nutre dal ramo e contribuisce a nutrirlo; ecco perchè un tale istinto della nostra natura e così potente e così profondo. Castrare un individuo è un separarlo dall'albero della specie sulla quale cresceva, per lasciarlo dissecarsi isolato; per tal causa si produce in esso la decadenza delle forze fisiche ed intellettuali. — Notiamo ora che il servigio della specie, vale a dire l'accoppiamento, è seguito presso qualunque animale da una stanchezza e da un abbattimento momentaneo di tutte le forze; qualche insetto anzi muore, ciò che fa dire a Celsius: « *Seminis emissio et partis animae jactura* » (*L'emissione del seme è parte dell'anima che se ne va*); notiamo pure che presso l'uomo il cessare delle funzioni genitali significa ch'egli s'incamina già verso la sua fine; notiamo per ultimo che l'esercizio smoderato di questa funzione abbrevia la vita in qualunque età, e che la continenza invece aumenta le forze tutte, specialmente quelle dei muscoli, sicchè dessa era per gli atleti greci una preparazione necessaria alle loro lotte, (sappiamo bene che tale astinenza prolunga la vita dell'insetto fino alla primavera); — tutte queste considerazioni ci fanno vedere che alla fin fine la vita dell'individuo è tolta a prestito da quella della specie, e che qualunque forza vitale non è, per così dire, se non un ramo incanalato, preso dalla corrente principale della specie. Ciò è spiegato dalla circostanza che il substratum metafisico della vita manifestasi immediatamente nella specie, e per mezzo di questa mediatamente nell'individuo. Secondo un tale ordine di idee il Lingam e la Joni sono adorati nell'India come il simbolo dell'immortalità, e dati per attributo a Siva, il dio della morte, precisamente allo scopo di fare equilibrio alla distruzione.

Ma, senza mito e senza simbolo, la violenza dell'istinto genitale, l'ardore e la serietà con che ogni uomo non meno d'ogni animale, ne cerca la soddisfazione, provano che proprio per questa funzione l'uomo si riunisce a ciò che è principalmente la sua vera essenza, ossia alla specie, e che tutte le altre funzioni e tutti gli altri organi non servono direttamente se non l'individuo, la cui esistenza è cosa affatto secondaria. La vivacità di tale istinto, ove si concentra tutto l'essere animale, dimostra inoltre che l'individuo si sente creatura passeggiera che deve consacrarsi del tutto alla cura di conservare la specie, poichè in questa soltanto ha la sua vera esistenza.

Per mettere in piena luce la questione osserviamo un animale in amore e durante l'accoppiamento. Vedremo che vi spiega una serietà ed un ardore di cui non aveva fatto mostra per lo avanti. Cosa succede in esso? — Comprende forse che deve morire e che dall'atto che è

per compiere nascerà un nuovo individuo, affatto simile ad esso, destinato a surrogarlo? Non sa nulla di tutto questo, perchè non ragiona; ma lavora a perpetuare la sua specie con tanto zelo come se lo sapesse. Sa che vuole vivere ed esistere: esprime il grado supremo di questo volere coll'atto generativo: ecco tutto quello che avviene allora nella sua coscienza. E per la perpetuazione degli esseri non occorre altro, precisamente perchè l'intelligenza è avventizia, mentre la volontà soltanto è radicale. Per questo succede pure che il volere non ha bisogno di esser guidato in ogni circostanza dalla cognizione, per ciò che appena esso si determina per sua propria spontaneità, sa oggettivarsi da sè stesso nel mondo della rappresentazione. Quando adunque un dato animale, per esempio quello che prendevamo in considerazione or ora, vuole vivere ed esistere, non vuole la vita e l'esistenza in modo generale ma bensì sotto la forma particolare di sè medesimo. Ecco perchè alla vista d'una femmina della sua specie, nella quale trova questa forma, la sua volontà si porta verso l'atto generativo. Tale volontà, considerata dal di fuori e dal punto di vista del tempo, dura indefinitamente sotto la forma di quest'animale speciale per mezzo della sostituzione perpetua di un individuo con un altro, ossia per mezzo delle alternative di morte e di riproduzione; così considerate, queste sembrano la pulsazione di siffatta forma eterna (ιδεα, ειδος, *species*). Si può anche paragonarle alle forze d'attrazione e di ripulsione, per l'antagonismo delle quali la materia esiste. — Quanto abbiamo detto dell'animale, può applicarsi anche all'uomo; quantunque presso questi l'atto generativo sia accompagnato dalla perfetta cognizione del suo scopo finale, pure non è guidato da essa, ma proviene direttamente dal voler-vivere di cui è la concentrazione. Perciò si deve metterlo fra gli atti istintivi. La conoscenza dello scopo non dirige, presso l'animale, la riproduzione più che non guidi i suoi istinti d'industria: questi ultimi, in sostanza, sono del pari una manifestazione del voler-vivere senza intervento della intelligenza a cui non sono riservati che i dettagli. La riproduzione è, fino ad un certo punto, il più ammirabile degli istinti, e l'opera sua la più meravigliosa fra tutte.

Queste considerazioni spiegano perchè il bisogno sessuale abbia un carattere così differente dagli altri; esso è non solo il più forte, ma la sua forza possiede anche una natura specificamente più energica. E' sempre ammesso come necessario ed inevitabile, e non considerato come una questione di gusto o di capriccio, al pari degli altri desiderî. Costituisce l'essenza stessa dell'uomo. In conflitto con esso, nessun motivo riesce abbastanza potente per trionfare con certezza. E' una cosa di tanta importanza che quando dobbiamo privarci della sua soddisfazione non v'hanno piaceri che possano indennizzarci; per questo, a soddisfarlo, l'animale e l'uomo non indietreggiano da-

vanti alcun pericolo, davanti alcun ostacolo. Troviamo questa inclinazione naturale espressa molto ingenuamente nell'iscrizione, ben nota, che adorna insieme al menbro virile la porta del lupanare a Pompei: « *Heic habitat felicitas* » (*Qui sta di casa la felicità*); parole schiette per il visitatore che entrava, ironiche per quello che sortiva, ed in sè stesse umoristiche. — In cambio il potere eccessivo dell'istinto sessuale è significato seriamente e dignitosamente in un'iscrizione che (secondo Teone di Smirne, *De musica*, c. 47) Osiride aveva incisa sopra una colonna alzata per sua cura agli dei immortali: « *Allo spirito,* « *al cielo, al sole, alla luna, alla terra, alla notte, al giorno ed al pa-* « *dre di tutto ciò che è e sarà, ad Eros* ». Lucrezio comincia il suo libro con questa bella apostrofe:

« *Aeneadun genetrix, hominum divumque voluptas,*
« *Alma Venus* », ecc. (1).

A tutto questo corrisponde perfettamente l'importanza che il rapporto dei due sessi assume nel mondo, ov'è il motore nascosto di ogni attività umana tralucente da ogni parte malgrado i veli di cui lo si copre. E' desso che infiamma la guerra e conclude la pace; è desso che sta in fondo d'ogni questione seria, e così pure d'ogni divertimento; è desso la sorgente inesauribile di motti spiritosi, la chiave d'ogni allusione, l'intenzione segreta d'ogni insinuazione o di ogni proposizione non espressa, il significato degli sguardi furtivi, l'aspirazione che tormenta i giovani e spesso anche i vecchi, il pensiero dominante del dissoluto, come il sogno involontario che preoccupa senza tregua il cervello del casto, materia sempre disponibile per lo scherzo: e tutto questo perchè fra le cose serie è la più seria. Ciò che ne forma il piccante, e fa ridere il mondo (si è che un tale affare, d'importanza capitale per tutti gli uomini, è sempre trattato con mistero, e che in apparenza nessuno sembra occuparsene. Ma in realtà è il padrone legittimo dell'universo; lo si vede in qualunque momento, forte di tutta la sua onnipotenza e dell'appoggio di diritti secolari, prender possesso del suo trono ereditario, e ridersi degli sforzi tentati per scuotere il suo dominio: checchè facciano gli umani per domare il potere di questo istinto, per frenarlo, per impiccolirlo, per dissimularlo quanto meglio possibile, od almeno per dominarlo in modo che si riduca ad essere nell'esistenza loro una questione di secondo ordine soltanto, tutti i loro tentativi resteranno sempre vani. — Ciò succede perchè l'istinto sessuale è l'essenza stessa del voler-vivere, per conseguenza il concentramento della volontà generale; per questa ragione nel Volume primo ho detto gli organi genitali essere il foco del

(1) « O alma Venere, genitrice dei discendenti di Enea, voluttà degli uomini e degli dei, ecc.

volere. L'uomo è, per così dire, una concreazione dell'istinto sessuale; ei viene al mondo per un atto di unione carnale; il desiderio dei desiderî è per lui sempre l'unione carnale, che finalmente collega e perpetua ogni suo fenomeno. Il voler-vivere invero si manifesta in primo luogo coll'istinto della conservazione individuale, ma quivi non si tratta che del primo gradino della tendenza alla conservazione della specie; questa sarà sempre la più forte, precisamente in ragione dell'importanza maggiore annessa alla vita della specie in quanto alla durata, all'estensione ed al valore. Sicchè l'istinto sessuale è la manifestazione più perfetta, il tipo più netto, del voler-vivere, e ciò concorda non solo col fatto che ad esso devono l'esistenza tutti gli esseri, ma anche colla superiorità che esso spiega sopra tutte le altre tendenze dell'uomo naturale.

Qui trova posto un'osservazione fisiologica che serve a chiarire il principio fondamentale esposto nel Libro secondo. Infatti, come vedemmo, l'istinto sessuale è il più violento dei desiderî, la brama delle brame, la concentrazione di tutto il nostro volere; la sua soddisfazione, quando realizza una voglia diretta in ispecialità sopra un individuo determinato, è una voluttà immensa, lo scopo supremo a cui possa tendere l'aspirazione secondo natura; quando l'ha ottenuta l'uomo crede aver ottenuto tutto; quando l'ha perduta, gli sembra di aver perduto tutto; — del pari troviamo nella volontà oggettivata, vale a dire nell'organismo umano, come correlativo fisiologico di tutto ciò, che lo sperma è la secrezione delle secrezioni, la quintessenza di tutti gli umori, il risultato ultimo delle funzioni organiche, e questo conferma ancora una volta che il corpo non è se non l'oggettità della volontà in altre parole, la volontà stessa sotto forma di rappresentazione.

Alla procreazione si collega la conservazione della prole, ed all'amore sessuale l'amore paterno; son questi gli elementi che mantengono la vita della specie. Nell'animale l'amore per la prole è tanto energico quanto l'istinto sessuale, e sorpassa di molto quello della conservazione individuale. Vediamo infatti animali del carattere più dolce non indietreggiare di fronte a lotte ineguali od anche mortali quando si tratta di proteggere la prole: in quasi tutte le specie animali la femmina, per salvare i suoi piccoli, va da sè stessa incontro al pericolo e talvolta sfida una morte sicura. Nell'uomo la ragione, ossia la riflessione, regola e dirige questo amore istintivo dei genitori; talvolta però vi mette ostacolo, nei cattivi caratteri potendo giungere fino a soffocarlo interamente; per questo occorre osservarne gli effetti negli animali per studiarlo in tutta la sua purezza. Tuttavia, in sè, è altrettanto possente anche presso l'uomo, e noi lo vediamo talora, in casi isolati, prevalere sull'egoismo, ed arrivare fino al sacrificio della vita. Così, di recente, i giornali francesi raccontavano che

a Chahars, dipartimento del Lot, un padre si era ucciso perchè il figlio, soggetto alla coscrizione, fosse esente dal servizio come primogenito d'una vedova (*Galignani's Messenger* del 22 giugno 1843). Non avendo gli animali la riflessione, l'amore materno (d'ordinario il maschio non ha coscienza della sua paternità) si manifesta in essi direttamente e senza alterazione, dunque in tutta la sua purezza e in tutta la sua forza. Ciò che l'animale esprime così è, in fondo, la coscienza che il suo vero essere sta nella specie piuttosto che nell'individuo, cosa che gli fa eventualmente sacrificare la vita allo scopo di salvare la specie nella sua prole. Qui, come nell'istinto sessuale, il voler-vivere diviene, in certa guisa, trascendentale, nel senso che la coscienza, oltrepassando l'individuo a cui è annessa si estende alla specie. — Finora mi sono limitato ad esporre sotto una forma astratta questa seconda manifestazione della vita della specie; allo scopo di farla vedere al lettore in tutta la sua grandezza e realtà, citerò alcuni esempî sul potere maraviglioso dell'istinto materno.

La lontra marina, quando è inseguita, afferra il suo piccolo e si tuffa nell'acqua con esso; ritornando a galla per respirare, lo copre col suo corpo e riceve i colpi del pescatore, mentre la giovane lontra si mette in salvo. — Alla balena lattante si dà la caccia soltanto per attirare la madre, che s'affretta subito ed abbandona di rado il suo piccolo finchè è ancor vivo, quantunque ferita essa medesima da molti arponi (*Scoresby, Giornale di viaggio alla pesca della balena*, tradotto dall'inglese in tedesco da Kries, pag. 196). — Presso l'isola dei Tre-Re, vicino alla Nuova Zelanda, vivono foche grandissime, dette elefanti marini (*Phoca proboscidea*); esse si nutrono di pesci, nuotando in truppe ordinate attorno all'isola; ma hanno nemici terribili, finora sconosciuti, che stanno nella profondità del mare, e che le feriscono gravemente; perciò le loro escursioni esigono una tattica speciale. Le femmine si sgravano sulle rive, e durante le sette od otto settimane dell'allattamento i maschi formano un cordone all'intorno, perchè, spinte dalla fame, esse non discendano in mare; non appena tentassero di farlo, lo impediscono loro, mordendole. Così digiunano assieme, e dimagriscono in modo considerevole per tutto questo tempo, all'unico fine di non lasciare che i piccoli entrino nell'acqua prima che sieno in caso di nuotar bene e di tenervi la tattica conveniente, ciò che vien loro insegnato a forza di spinte e di morsecchiature (*Freycinet, Voyage aux terres australes*, 1826). Questo esempio ci mostra nel tempo stesso quanto l'attaccamento alla prole, simile in ciò a qualunque fortissima concentrazione della volontà (si vedano i cap. 19,6), sviluppi l'intelligenza. — L'anitra selvatica, la capinera e molti altri uccelli, quando il cacciatore s'avvicina al loro nido, volano via sotto i suoi piedi stridendo, e svolazzano qua e là come se le loro ali fossero paralizzate, allo scopo di attirare l'attenzione sopra di sè. — L'allo-

dola cerca d'allontanare il cane dal suo nido dandosegli preda essa medesima. Del pari la cerva e la capra si fanno inseguire dal cacciatore per allontanarlo dalla prole. — La rondine è stata veduta entrare in case che bruciavano per salvare i suoi piccoli o perire con essi. A Delft in un incendio una cicogna si lasciò bruciare col suo nido, non volendo abbandonare i nati che non sapevano ancora volare (*Hadr. Junius, Descriptio Hollandiae*). Il gallo di montagna e la beccaccia si lasciano prendere sulle uova durante la covatura. Il *pigliamosche* (*Muscicapa tyrannus*) difende il nido anche contro l'aquila, con un coraggio meraviglioso. — La metà superiore d'una formica, a cui era stato tagliato il corpo per metà, si occupava ancora a mettere al sicuro le sue uova. — Una cagna a cui si era aperto il ventre per estrarne i piccoli, si trascinò, morente, presso di essi per carezzarli, e si diede a gemere con violenza allora soltanto che essi le furono tolti (*Burdach, Fisiologia sperimentale*, vol. 2 e 3).

Eredità delle qualità.

L'esperienza giornaliera c'insegna, e fu sempre riconosciuto in tutti i tempi, che in quanto concerne le qualità del corpo (oggettive, esterne), i germi dei genitori, combinati nell'atto generativo, riproducono le qualità della specie non solo, ma anche quelle degli individui:

Naturae seguitur semina quisque suae (1).

CATULLO.

Si è spesso cercato se le qualità dello spirito (soggettive, interne) fossero trasmesse del pari dai genitori ai figli, e si ebbe quasi sempre una riposta affermativa. Ma è più difficile il sapere se si può distinguere ciò che viene dal padre da ciò che viene dalla madre; in altre parole, quanta parte d'eredità ci tocca dai nostri parenti. Se studiamo il problema alla luce della nostra verità fondamentale, ricordando che la volontà è l'essenza intima, la sostanza, la radice dell'uomo, mentre l'intelligenza è solo un elemento secondario, avventizio e contingente, bisognerà, anche prima di ricorrere alla esperienza, ammettere almeno come verosimile che nella procreazione si è il padre, nella sua qualità di sesso forte e di principio creatore, che fornisce la base, l'elemento radicale, ossia la volontà, alla nuova vita, mentre la madre, come sesso debole e principio puramente atto a ricevere, le trasmette ciò che è cosa secondaria, l'intelligenza; si erediterebbe dunque dal padre le qualità morali, il carattere, le inclinazioni, il cuore, e dalla madre le facoltà intellettuali in quanto al grado, alla natura ed alla direzione. L'esperienza appoggia effettivamente l'ipotesi; solo la prova non si fa, come nella fisica, con processi di laboratorio; essa risulta in parte da osservazioni numerose eseguite con ogni cura, ed in parte da dati storici.

L'esperienza personale offre il vantaggio di essere perfettamente certa ed affatto speciale, ciò che compensa di molto lo svantaggio di

(1) « Ciascuno segue i semi della propria natura ».

una sfera troppo limitata e l'inconveniente che i risultati non sono abbastanza noti agli altri. Raccomando dunque in primo luogo questa maniera di procedere. Cominci ognuno coll'osservare sè stesso, confessi i suoi gusti e le sue passioni, i suoi difetti e le sue debolezze di carattere, i suoi vizî, come pure le sue buone qualità e le sue virtù, se ne possiede: pensi poi al padre e troverà di certo in lui tutti gli stessi tratti morali. Presso la madre invece noterà il più delle volte un carattere affatto differente dal proprio, non essendovi tra i due somiglianza morale se non nel caso speciale e rarissimo d'una identità di carattere nei genitori. Osservi attentamente in sè stesso, per esempio, l'irascibilità o la pazienza, l'avarizia o la prodigalità, l'inclinazione alla voluttà, alla ghiottoneria od al giuoco, la durezza o la bontà di cuore, la sincerità o l'ipocrisia, la fierezza o l'affabilità, il coraggio o la timidezza, l'umore rissoso o pacifico, lo spirito di rancore o di conciliazione, ecc., ecc. Faccia poi la stessa osservazione su tutti coloro il cui carattere ed i cui genitori gli sono ben noti. Se vi procede con molta cura e con raziocinio giusto e sincero, riconoscerà senza fallo la verità della mia asserzione. Troverà, per esempio, che la curiosa tendenza alla menzogna, propria a certi uomini, esiste egualmente forte presso i loro fratelli, perchè l'hanno tutti ereditata dal padre; dunque la commedia tedesca dal titolo *Il mentitore ed il figlio* è psicologicamente vera. — Per altro vi sono due restrizioni che occorre ammettere di necessità, ma che sarebbe evidentemente ingiusto far servire di scappatoia. La prima sta nell'adagio: « *pater semper incertus* » Non v'ha somiglianza fisica, per quanto pronunciatissima, del fanciullo col padre che possa bandire questa riserva; una somiglianza superficiale non basta, perchè una fecondazione anteriore ha un'influenza che si prolunga anche nelle altre; per essa succede talvolta che i figli del secondo talamo conservano una vaga sembianza col primo marito della madre. Il fatto spicca molto più chiaro negli animali. La seconda restrizione è che il carattere morale paterno, benchè esista effettivamente nel figlio, può trovarvisi modificato da un intelletto (eredità materna) spesso differentissimo da quello del padre; ciò che rende allora necessario che l'osservazione sia corretta. Secondo il grado della differenza intellettuale la modificazione sarà più o meno grande, ma non giungerà mai al punto d'impedire che i tratti principali del carattere paterno non appariscano molto evidenti: presso a poco sarà come se un individuo si fosse travestito con un costume insolito, una parrucca ed una barba falsa. Se, per esempio, un uomo tiene dalla madre una dose preponderante di ragione, per conseguenza la facoltà di riflettere e di meditare, essa servirà ora a moderare, ora a dissimulare, le passioni ereditate dal padre in modo da lasciare che si manifestino soltanto con ordine e con metodo, od anche con mistero; l'apparenza loro sarà dunque ben diversa da quella che avevano presso

il padre, la cui intelligenza era forse ristretta; potrebbe egualmente succedere il contrario. — Le tendenze e le passioni materne invece non sono affatto trasmesse ai figli; spesso anzi si scorge su ciò una divergenza estrema.

Le prove tratte dalla storia hanno su quella prese nella vita privata il vantaggio d'esser note a tutti; in cambio tolgono loro valore l'incertezza e la frequente alterazione d'ogni tradizione; senza tener conto che esse riguardano solo la vita pubblica e non la vita intima dei personaggi, e s'appoggiano per conseguenza unicamente sui loro atti ufficiali, e non sulle manifestazioni, molto più risaltanti, del loro carattere privato. Nondimeno voglio sostenere la mia asserzione anche con alcuni esempî storici, a cui le persone erudite potranno certo aggiungerne moltissimi altri, tutti egualmente concludenti.

Si sa che P. Decio Mus sacrificò eroicamente la vita per la patria, precipitandosi, colla testa velata, nel campo dei Latini, dopo aver sacrato la sua persona e i nemici agli dei inferi. Quarant'anni più tardi, circa, il figlio suo, omonimo, fece lo stesso nella guerra contro i Galli (Liv., VIII, 6; X, 28). Ciò che conferma la sentenza d'Orazio: « *Fortes creatur fortibus et bonis* » (1), di cui troviamo l'antitesi in Shakespeare:

Cowards father cowards, and base things sire base (2).
Cymb., IV, 2.

La storia romana antica ci presenta famiglie intere di cui un lungo seguito di discendenti si distinse per coraggio e patriottismo: tali la gente Fabia e la Fabricia. — Alessandro il Grande fu tanto avido di potere e di conquiste quanto Filippo, padre suo. — L'albero genealogico di Nerone, premesso da Svetonio al ritratto di questo mostro a scopo morale, è degno di studio. La gente Claudia, di cui parla tale storico, fiorì per sei secoli consecutivi a Roma, ed ha prodotto di continuo uomini d'azione, ma di carattere crudele e sfrenato. Da essa sortirono Tiberio, Caligola e finalmente Nerone. Nell'avo, ma meglio ancora nel padre, si scorgono già tutte le qualità esecrabili di Nerone, presso il quale hanno potuto svilupparsi completamente perchè, da una parte, l'alta posizione di lui lasciava loro libero il campo, e, d'altra parte, perchè egli aveva per madre una menade irragionevole, Agrippina, che non poteva trasmettergli criterio bastante per domare le sfrenate sue passioni. Svetonio guarda la questione proprio dal nostro punto di vista, perciocchè raccontando la nascita di Nerone, dice: « *Fu anche di presagio la voce del padre, Domizio, che, tra le con-* « *gratulazioni degli amici, affermava non poter nascere da lui stesso* « *e da Agrippina se non un essere detestabile, una pubblica calamità* »

(1) « I forti sono generati dai forti e buoni ».
(2) « Dai codardi nascono i codardi, e dagli abbietti gli abbietti ».

Praesagio fuit etiam Domitii, patris vox, inter gratulationes amicorum, negantis quidquam ex se et Agippina nisi detestabile et malo publico nasci potuisse). — All'opposto Cimone era figlio di Milziade, ed Annibale di Amilcare, e nella famiglia degli Scipioni tutti furono eroi e nobili difensori della patria. — Papa Alessandro VI ebbe per figlio l'infame suo emulo, Cesare Borgia. — Il figlio del terribile duca d'Alba fu crudele e cattivo quanto il padre. Filippo il Bello, astuto ed iniquo, noto per aver torturati crudelmente e sterminati i templarî, ebbe per figlia Isabella, moglie di Edoardo d'Inghilterra; questa, insorta contro il marito, lo fece prigioniero, e, dopo averlo costretto a firmare la sua abdicazione, vedendo che i cattivi trattamenti con cui aveva tentato di farlo morire non riuscivano a nulla, lo fece uccidere in prigione con mezzi così atroci che io rinunzio a descriverli. — Arrigo VIII d'Inghilterra, tiranno sanguinario e « *defensor fidei* », ebbe dal primo suo matrimonio Maria, bigotta quanto crudele, a cui le numerose vittime fatte morire sul rogo a causa d'eresia valsero il nome di « bloody Mary (1) ». Elisabetta, figlia dello stesso e della sua seconda moglie Anna Bolena, ebbe dalla madre una intelligenza elevata che soffocò ogni bigotteria e che frenava in lei il carattere del padre, senza però arrivare a farlo sparire totalmente, perciocchè lo si può veder tralucere all'occasione ed apparire a nudo nel crudele trattamento inflitto a Maria Stuarda. — Van Geuns (2) racconta, citando Marco Donato, la storia d'una giovane scozzese il cui padre era stato bruciato per brigantaggio ed antropofagia quando la figlia aveva un anno appena; sebbene questa venisse allevata in un ambiente affatto diverso, coll'età si sviluppò in lei la voglia di carne umana; sorpresa mentre soddisfava il suo orrendo appetito, fu condannata ad esser sepolta viva. Nel « *Freimüthigen* » (*Il liberale*) del 13 luglio 1821 si riferisce che nel dipartimento dell'Aube la polizia, inseguendo una ragazza, che aveva ucciso due bambini, invece di portarli all'ospizio, come ne aveva avuto incarico, all'unico scopo di appropriarsi la meschina somma loro destinata, la trovò annegata presso Romilly, sulla strada di Parigi; e potè constatare che era stata assassinata dal proprio padre. Citiamo finalmente qualche caso più recente, ma la cui autenticità è garantita soltanto da giornali. Nell'ottobre 1836 un conte ungherese, di nome *Belecznai*, fu condanato a morte per aver ucciso un pubblico funzionario e ferito gravemente molti suoi parenti: suo fratello maggiore era già morto giustiziato per parricidio, e suo padre pure aveva un assassinio sulla coscienza (*Frankfurter Postzeitung* del 26 ottobre 1836). Un anno dopo il fratello cadetto del conte, nella stessa strada ove questi aveva ucciso l'impiegato, tirò un colpo di pi-

(1) Maria la sanguinaria.

(2) « Disputatio de corporum habitudine, animae, hujusque virium indice; Hardsrov., 1789, par. 9.

stola contro l'agente fiscale delle sue terre, ma senza colpirlo (*Frankfurter Journal* del 16 settembre 1837). Una corrispondenza da Parigi alla « *Frankfurter Postzeitung* » del 19 novembre 1857 annuncia la condanna d'un malfattore pericolosissimo, Lemaire, e dei suoi complici: aggiunge che l'inclinazione all'assassinio pare ereditaria nelle famiglie di tutti questi individui, perchè molti dei loro parenti erano morti sul patibolo. Simili casi erano già noti ai greci, come risulta da un passo delle Leggi di Platone (*Stob Flor.*, vol. 2, p. 213). — Gli annali criminali potrebbero senza dubbio fornire di queste genealogie. — La tendenza al suicidio è ereditaria in sommo grado.

Se ora vediamo il virtuoso Marco Aurelio aver per figlio il perverso Commodo, non saremo indotti in errore poichè sappiamo che la « *diva Faustina* » era una « *uxor infamis* ». In cambio ci converrà tenere bene in mente tale esempio per riferirci in casi analoghi a cause analoghe. Io, per esempio, non posso ammettere che Domiziano sia fratello consanguineo di Tito; credo fermamente che Vespasiano sia nel numero dei mariti ingannati.

La seconda parte della nostra proposizione, l'eredità dell'intelligenza materna, è ammessa in modo assai più generale della prima; però ha contro di sè il « *liberum arbitrium indifferentiae* » e, quando la si consideri dal nostro punto di vista, l'opinione della natura semplice ed indivisibile dell'anima. La vecchia espressione popolare tedesca « *Mutterwitz* » (1) indica abbastanza per sè sola che la verità del nostro secondo principio è stata compresa da lungo tempo: l'esperienza ha fatto vedere che le qualità intellettuali, d'ordine più o meno elevato, sono il retaggio di coloro le cui madri si sono relativamente distinte colla loro intelligenza. La prova invece che i meriti intellettuali del padre non sono trasmessi al figlio sta nel fatto che i padri, e così i figli, di uomini dotati delle più eminenti qualità dello spirito furono sempre, di regola generale, teste affatto comuni, proprio senza traccia delle brillanti facoltà mentali dei loro discendenti od ascendenti. Ma se, contro fatti stabiliti da così lunga esperienza, incontreremo un'eccezione isolata, come quella, per esempio, di Pitt e di suo padre lord Chatham, saremo in diritto, o piuttosto in dovere di attribuirla al caso, per quanto straordinario esso possa sembrare di fronte alla rarità estrema degli ingegni eminenti. Occorre qui ricordarsi la regola che sarebbe inverosimile che l'inverosimile non succedesse mai. Inoltre i grandi uomini di Stato (come già dissi al capitolo 22) sono tali così per le qualità del carattere come per quelle dello spirito. Invece non conosco un caso analogo concernente artisti, poeti o filosofi, perciocchè quivi sono le produzioni dello spirito soltanto che costituiscono ciò che si chiama propriamente il genio. Il padre di Raffaello, è vero, era pittore, ma pittore mediocre; il padre ed il figlio di Mozart

(1) « Giudizio naturale », letteralmente: « Ingegno della madre ».

erano musicisti, ma di scarso valore. Tuttavia in tale soggetto ci è d'uopo ammirare come il destino, che aveva concesso a questi due grandissimi rappresentanti dell'arte loro soltanto brevi anni di vita, vegliò in compenso a che, senza perdere il tempo della prima giovinezza, come altri genî, essi trovassero nell'ambiente ove vennero al mondo, e nell'esempio e nei consigli dei parenti, l'iniziamento necessario all'arte per cui esclusivamente erano nati.

Siffatto potere, nascosto e misterioso, che sembra dirigere la vita individuale, è stato per me l'oggetto di riflessioni speciali, che ho pubblicate nell'opuscolo: « *Dell'apparente intenzionalità* (1) *nel destino dell'individuo* » (*Parerga*, vol. 1). — Devo anche far osservare che si danno certe occupazioni scientifiche le quali richiedono senza dubbio solide qualità naturali d'intelligenza, ma non facoltà rare ed eminenti nel vero senso della parola; ad esse occorre principalmente uno zelo ardente ed attivo, molta pazienza, un'istruzione acquistata per tempo, uno studio assiduo ed una lunga applicazione pratica. Si è tutto questo, e non l'eredità dell'intelligenza paterna, che spiega in simili casi perchè il figlio addotti volentieri la carriera seguìta ed appianata dal padre, perchè quasi tutte le professioni diventino ereditarie in certe famiglie, e perchè in alcune scienze, che domandano sopra tutto applicazione e perseveranza, molti casati abbiano fornito una successione di uomini di merito: citiamo gli Scaligeri, i Bernouillys, i Cassinis, gli Herschel.

Il numero dei fatti che provano la trasmissibilità dell'intelligenza materna sarebbe molto maggiore se il carattere e la destinazione delle donne non conducessero il risultato di fornir loro molto di rado l'occasione di dar pubblici saggi delle loro facoltà intellettuali; per questo la storia non può raccoglier dati da tramandare ai posteri. Del resto, calcolata la complessione più debole del sesso femminile, queste facoltà non possono mai arrivare presso la madre al grado a cui giungeranno nel figlio quando sieno favorevoli le condizioni: bisogna tener conto di tale circostanza per attribuire, proporzionatamente, maggior merito alle produzioni intellettuali delle donne. — Ecco per ora in appoggio della mia tesi i soli esempî che mi vengono in mente. Giuseppe II era figlio di Maria Teresa. — Cardano, nel terzo capitolo del « *De vita propria* », dice: « *Mater mea fuit memoria et in genio* « *pollens* » (2). — J. J. Rousseau nel I libro delle Confessioni scrive: « *La bellezza di mia madre, il suo spirito, i suoi talenti, — essa ne* « *aveva di troppo brillanti pel suo stato* », ecc., e riporta poi una graziosissima strofa composta da lei. — D'Alembert era figlio naturale di Claudina di Tencin, donna d'uno spirito superiore ed autrice di varî romanzi ed altri scritti simili, che ebbero grande successo al loro tempo,

(1) Premeditazione.
(2) « La madre mia ebbe potenza di memoria e d'ingegno ».

e che si potrebbero leggere, così si dice, anche al giorno d'oggi con piacere (Se ne veda la biografia nei « *Blättern für litterarische Unter-* « *haltung* » del marzo 1845, numeri 71-73). — Il passo seguente del « *Voyage à Montbar par Hérault de Séchelles* », riprodotto da Flourens nella sua « *Histoire des travaux de Buffon* » a pag. 288, ci dimostra che la madre del celebre naturalista era una donna eminente: « *Buffon* « *ammetteva in generale che i bambini ereditano dalla madre le qua-* « *lità intellettuali e morali: quando aveva svolto questo principio nel* « *conversare, lo applicava immediatamente a sè medesimo facendo un* « *elogio pomposo di sua madre, donna che aveva infatti vaste cogni-* « *zioni ed una testa molto bene organizzata* ». Qui sono tenute in conto anche le qualità morali, ma si tratta di un errore, forse commesso da chi scrisse il libro, forse proveniente dal fatto che per caso la madre di Buffon aveva lo stesso carattere del figlio e del marito. Abbiamo poi numerosi esempî di caratteri contrarî fra madre e figlio: ciò che ha permesso ai due più grandi poeti drammatici di rappresentarci, in Oreste ed in Amleto, la madre in una situazione di ostilità col figlio, apparendo questi il rappresentante morale e il vendicatore del padre. La situazione opposta, vale a dire quella in cui il figlio fosse rappresentante morale e vendicatore della madre contro il proprio padre, desterebbe lo sdegno ed il riso ad un tempo. E questo perchè tra padre e figlio v'ha identità reale del loro essere, che è la volontà, quando invece tra madre e figlio non esiste se non identità d'intelletto, la quale per di più è sempre condizionata. Qui dunque può succedere il più grande contrasto morale, mentre nel primo caso non può darsi che un contrasto intellettuale. Da questo punto di vista si comprende benissimo con quanta ragione la legge salica abbia stabilito che la donna non può continuare la razza. — Hume dice nella sua breve biografia: « *No-* « *stra madre era una donna di un merito singolare* ». — Sulla madre di Kant troviamo nella più recente biografia di lui, opera di F. W. Schubert: « *Per confessione del figlio stesso era una donna di una* « *grande intelligenza naturale. Per il suo tempo, visto anche le diffi-* « *coltà che offriva l'istruzione delle ragazze, essa aveva solide cogni-* « *zioni, che più tardi ebbe cura di allargare studiando da sè. — Nelle* « *passeggiate col figlio richiamava l'attenzione di lui sopra ogni sorta* « *di fenomeni naturali, e cercava di spiegarglieli per mezzo della po-* « *tenza di Dio* ». — Tutti sanno ormai qual donna intelligente, spiritosa e superiore, fosse la madre di Goethe. Su di lei molto si è scritto, mentre non fu mai fatta menzione del padre, che Goethe stesso ci dice esser stato un uomo di facoltà mediocri. — La madre di Schiller amava molto la poesia, e faceva versi; ne troviamo qualche frammento nella biografia di lui scritta da Schwab. — Bürger, vero genio poetico, a cui forte dopo Goethe è dovuto il primo posto fra i poeti tedeschi, perchè a paragone colle sue le ballate di Schiller paiono fredde e com-

passate, ha lasciato notizie, per noi importantissime, sui suoi parenti, notizie che il suo medico ed amico Althof riproduce come segue nella biografia pubblicata nel 1798: « *Tenuto conto degli studî che si face-* « *vano allora, il padre di Bürger non mancava d'istruzione; egli era* « *anche buono e bravo, ma sopra tutto amava l'inazione e la pipa, sic-* « *chè gli era d'uopo fare uno sforzo, come diceva l'amico mio, tutte* « *le volte che doveva dare un quarto d'ora di lezione al figlio. Sua mo-* « *glie aveva una intelligenza proprio straordinaria, ma ne sapeva tanto* « *poco di lettere che scriveva appena appena in modo da farsi inten-* « *dere. Bürger era convinto che con un'istruzione conveniente ella* « *sarebbe divenuta la donna più notevole del suo sesso, quantunque* « *più di qualche volta abbia avuto da disapprovare fortemente in essa* « *alcuni tratti del carattere morale. Nondimeno credeva d'aver rice-* « *vuto da lei qualcuna delle sue disposizioni intellettuali, e di rasso-* « *migliare al padre circa il carattere* ». — La madre di Walter Scott era poetessa; stava in relazione coi più eminenti uomini d'ingegno del suo tempo, come lo si scorge nell'articolo necrologico su W. Scott pubblicato dal *Globe* inglese del 24 settembre 1832. Alcune delle sue poesie furono date alle stampe nel 1789; trovai questa notizia in un articolo intitolato « *Mutterwitz* » nei « *Blättern für litterarische Un-* « *terhaltung* » editi dal Brockhaus; l'articolo enumera una folla di uomini celebri le cui madri ebbero ingegno; io mi limito a toglierne due sole citazioni: « *La madre di Bacone era versata in filologia; aveva* « *tradotte e composte diverse opere in cui dava prova di erudizione,* « *di sagacia, di buon gusto. — La madre di Boerhave si distinse per* « *le sue cognizioni in medicina* ». — D'altra parte Haller ci ha conservato un esempio che concluderebbe in favore dell'eredità della debolezza mentale della madre: « *Sappiamo come da due sorelle patri-* « *zie passate a marito perchè ricche, quantunque fossero vicine alla* « *pazzia, siasi sparso il seme della loro malattia fino dal secolo scorso* « *in famiglie nobilissime d'oggidì, in modo che anche nella quarta o* « *quinta generazione fra i posteri restino alcuni pazzi* » (*Elementa physiol.*, lib. XXIX, § 8). — Anche secondo Esquirol la follìa è trasmessa più spesso dalla madre che dal padre. In quanto a me, pure nel caso in cui la follìa sia stata ereditata da quest'ultimo, l'attribuisco piuttosto alle disposizioni morali che l'hanno determinata in lui.

Dal nostro principio sembra risultare che i figli d'una stessa madre avranno intelligenza eguale, e che se uno di essi sarà dotato di facoltà eminenti, così pure avverrà dei fratelli suoi. Questo talvolta succede: citiamo i Carducci, Giuseppe e Michele Haydn, Bernardo ed Andrea Romberg, Giorgio e Federico Cuvier; potrei aggiungere anche i fratelli Schlegel, se Federico, il cadetto, per l'odioso oscurantismo che ha professato nell'ultimo quarto della sua vita d'accordo

con Adam Müller, non si fosse reso indegno di esser messo a lato dell'eccellente Augusto Guglielmo, il fratello maggiore, così irreprensibile e nel tempo stesso di spirito tanto elevato. Perciocchè io reputo l'oscurantismo un peccato commesso, se non contro lo Spirito Santo, di certo contro lo spirito umano; trattasi di un delitto imperdonabile che bisogna, senza transigere, gettar in faccia al suo autore sempre e dovunque, e per il quale si deve manifestargli disprezzo anche dopo che è morto. — Ma succede pure colla stessa frequenza che la conclusione a cui siamo pervenuti qui sopra non si verifichi affatto: il fratello di Kant, per esempio, era una mente proprio volgare. Per spiegarci il caso, conviene ricordare ciò che ho detto al Cap. 31 sulle condizioni fisiologiche del genio. Vi si richiede non solo un cervello straordinariamente sviluppato ed un'organizzazione perfetta (contingente materno), ma inoltre una circolazione molto energica che venga ad animarli, vale a dire, dal lato soggettivo, una volontà passionata ed un temperamento vivace, rappresentati dall'eredità paterna. Ora presso il padre il temperamento non è all'apogeo se non negli anni di pieno vigore, mentre la madre invecchia ancora più presto. Per conseguenza i primi figli soltanto, concepiti in tutta la forza dell'età, saranno d'ordinario meglio dotati: così il fratello di Kant era di undici anni più giovane del primogenito. Come pure, di due fratelli eminenti, il maggiore generalmente sarà meglio dotato del cadetto. E non solo l'età, ma qualunque diminuzione passeggiera delle forze, o qualunque alterazione nello stato di salute dei genitori, possono recar pregiudizio nel contingente fornito dal padre o dalla madre, e rendere illusoria la probabilità di dar vita ad un ingegno superiore, quando già tale probabilità è così scarsa in causa del concorso di condizioni richiesto all'uopo. — Sia detto di passata, si è l'identità delle condizioni all'istante del concepimento che spiega nei gemelli la quasi identità del loro essere.

Se si darà il caso d'un figlio fornito di un bell'ingegno, la cui madre non avesse un'intelligenza notevole, si dovrà trovarne la ragione nel fatto che la madre ha avuto probabilmente un padre flemmatico da cui non poteva ricevere un sistema sanguigno abbastanza energico per alimentare convenientemente un cervello sviluppato in modo straordinario: la qual cosa è indispensabile, come ho spiegato al Cap. 31. Però la madre avrebbe sempre trasmesso al figlio un sistema nervoso e cerebrale perfetto, a cui un padre di un temperamento vivo e passionato, e d'una circolazione poderosa, avrebbe aggiunto il resto delle condizioni somatiche necessarie per costituire un'alta potenza intellettuale. Questo è stato forse il caso di Lord Byron, giacchè non si è mai sentito ricordare le qualità mentali di sua madre. — La stessa spiegazione serve anche nel caso in cui la madre intelligente d'un uomo di genio avesse avuto una madre povera di spirito: si è allora il padre di quest'ultima che deve aver avuto un temperamento flemmatico.

Ciò che v'ha di discordante, d'ineguale, d'incoerente, nel carattere della maggior parte degli uomini deriva forse dal fatto che l'individuo non ha un'origine semplice, ma è composto dalla volontà del padre e dall'intelligenza della madre. Quanto più le nature dei genitori erano eterogenee e contradditorie, tanto più il disaccordo, l'antagonismo interno, sarà considerevole nel figlio. Gli uni spiccheranno per il cuore, gli altri per lo spirito; qualcuno anche si distinguerà soltanto per una certa armonia, una certa unità, dell'esser suo, proveniente dal giusto equilibrio della testa e del cuore, che si sostengono e si fanno valere a vicenda: la qual cosa lascia supporre che i suoi genitori erano proprio fatti per accordarsi insieme.

Circa il lato fisiologico della mia teoria, posso dire che Burdach, pur ammettendo a torto che una stessa qualità morale può derivare talora dal padre e talora dalla madre, aggiunge: *Insomma l'influenza « da parte del maschio è più grande per determinare l'irritabilità e da « parte della femmina per la sensibilità »* (*Fisiologia sperimentale,* « vol. I, § 306). — Linneo nel suo « *Sistema naturae,* titolo I, pag. 8, « così si esprime: « *La madre gravida mostra prima del concepimento « un vivo embrione midollare del nuovo animale, la così detta carena « di Malpighi, come la piumetta dei vegetali, la quale nel corso della « gestazione sviluppa il cuore che si ha da ramificare nel corpo. Però « il punto saliente del feto in gestazione comincia dal mostrare il cuore « palpitante ed il cervello col midollo: questo cuoricino che cesserebbe « di battere per il freddo, viene eccitato da un soffio caldo, e una bolla « aerea dilatata a poco a poco caccia i liquidi pei canali fluenti. Così « il punto di vitalità negli animali è quasi una ramificazione continuata « della vita midollare dal momento della fecondazione, essendo l'uovo « una gemma midollare della madre, gemma viva ancor prima del con- « cepimento benchè una cotale vitalità non possa esplicarsi prima del- « l'opera propria del padre (cum ovum sit gemma medullari matris a « primordio viva, licet non sua ante proprium cor paternum)* ».

Se ora, dopo esserci convinti della verità della mia teoria sull'eredità del carattere paterno e dell'intelligenza materna, l'avviciniamo alle considerazioni svolte per lo addietro sull'immensa differenza stabilita dalla natura tra uomo ed uomo così sotto il rapporto dell'ordine morale come sotto quello dell'intelligenza, e nel tempo stesso sull'assoluta immutabilità del carattere e delle facoltà intellettuali, saremo per forza indotti a credere che sarebbe cosa possibile il giungere a nobilitare realmente e perfettamente la specie umana coll'impiegarvi non mezzi esterni, ma interni; intendo dire non tanto per mezzo della istruzione e della educazione, quanto per via della generazione. Platone aveva in vista qualche cosa di simile nel 5 libro della Repubblica, ove espone un piano curiosissimo per la moltiplicazione ed il perfezionamento della casta dei guerrieri. Se si potesse castrare tutti i birbanti,

mandar in convento tutte le sciocche, provvedere di un buon harem tutti gli uomini di carattere superiore, e procurare mariti, che fossero proprio virili nel completo significato della parola, a tutte le ragazze intelligenti e spiritose, si vedrebbe tosto sorgere una generazione che eclisserebbe i bei tempi del secolo di Pericle. — Eppure, senza insistere più a lungo sopra simili utopie, vi sarebbe da considerare se non si risparmierebbe al mondo intere generazioni di malfattori collo stabilire nella legge la castrazione quale pena più forte dopo la pena capitale, come si fu, se non m'inganno, presso certi popoli dell'antichità: il risultato sarebbe tanto meglio sicuro in quanto sta il fatto che i delitti nella maggior parte sono commessi dagli uomini fra i venti e i trenta anni di età (1). Vi sarebbe egualmente da domandarsi se non fosse utile, in vista delle conseguenze, il fare dotare dallo Stato, nelle occasioni solenni, non più come oggidì le ragazze sedicenti virtuose, ma le più intelligenti e le più vivaci di mente; prima perchè è ben difficile giudicare sulla virtù: Dio solo, dicesi, legge nei cuori; poi perchè le occasioni di spiegare un carattere nobile sono rare e dipendono dal caso; e finalmente perchè non poche ragazze trovano nella bruttezza l'appoggio più solido alla loro virtù: in cambio non occorre un lungo esame per giudicare sull'intelligenza, e ciò senza rischio di errore quando i giudici stessi ne sono dotati. — Ecco un'altra applicazione pratica della mia teoria. In molti paesi, tra gli altri nella Germania meridionale, le donne hanno la cattiva abitudine di portare sulla testa fardelli spesso molto pesanti. Ciò ha da influire sfavorevolmente sul cervello; questo di necessità deve deteriorarsi grado a grado presso le donne del volgo, e, siccome il sesso maschio riceve da esse l'intelletto, tutto il popolo seguiterà a degenerare sempre peggio, cosa che per la maggior parte non è neanche più possibile. Coll'abolire quest'uso si aumenterebbe il capitale intellettuale nella massa del popolo, ciò che costituirebbe l'aumento più prezioso della ricchezza nazionale.

Ma lasciamo ad altri queste applicazioni pratiche, e ritorniamo al nostro punto di vista speciale, quello cioè della morale metafisica: avvicinando quanto dicemmo in questo capitolo alle considerazioni del capitolo 41, arriviamo ad un risultato, che, pur essendo trascendentale, posa tuttavia direttamente sopra una base empirica. Si è sempre lo stesso carattere, dunque la stessa volontà determinata nell'individuo, che esiste in tutti i discendenti d'una razza, dai

(1) Lichtenberg dice nelle sue « Miscellanee » (Gottinga, 1801, vol. II, pag. 447): « In Inghilterra si è proposto di evirare i ladri. La disposizione non sarebbe cattiva: la « pena è molto dura e getta il disprezzo su chi la subisce, ma lascia la facoltà di lavo- « rare, se poi la tendenza al furto è ereditaria, impedisce che sia trasmessa. Di più essa « effemina e, siccome si è l'istinto sessuale che spinge molto di frequente al furto, to- « glie così tale motivo. Si può anche osservare, ma non è che pura malizia, che le donne ci metterebbero assai maggior zelo nell'impidire ai mariti di rubare, perchè nel lo stato attuale delle cose, correrebbero il rischio di dover far a meno di essi totalmente». (« Nota di Schopenhauer »).

capostipite al rappresentante del momento. Ma gli è aggiunto in ogni individuo un intelletto diverso, dunque un grado differente d'intelligenza, un altro modo di comprensione. Ciò fa che la vita si mostri a ciascheduno da un lato diverso e sotto una luce diversa: ognuno ne riceve un compendio nuovo e ne trae insegnamenti nuovi. Morendo l'intelletto coll'individuo, la volontà non saprebbe, è vero, completare la conoscenza d'una esistenza con quella acquistata da un'altra. Ma ogni comprensione nuova della vita, quale un rinnovamento della personalità può solo procurargliela, dà alla volontà stessa un'altra direzione: essa la modifica dunque, e, cosa essenziale sopra tutto, le offre una nuova occasione per affermare o per negare la vita. Quella legge di natura che rende necessarî due sessi per la propagazione della specie, e da cui risultano alleanze sempre svariate di una volontà con un intelletto, stabilisce in tal modo le basi d'una via di salvezza. Perciocchè la vita presenta così alla volontà (di cui è l'immagine e lo specchio) faccie sempre nuove; gira su sè stessa, per così dire sotto i suoi occhi, e le presenta l'occasione di esperimentare concetti ogni volta differenti, affinchè possa, su tale base, decidersi per l'affermazione o per la negazione, a cui le resta sempre aperta la via; con questa sola riserva però, che una volta decisa per la negazione il fenomeno cessa completamente per essa colla morte. Ne risulta che per una medesima volontà si è il perpetuo rinnovamento e il cangiamento completo dell'intelletto che le aprono la via alla salvezza scoprendole ogni volta un aspetto nuovo del mondo; ma noi sappiamo pure che l'intelletto viene dalla madre: dunque in fondo a quest'ordine di cose sta nascosta la ragione per cui tutti i popoli (salvo poche eccezioni, per di più molto incerte) hanno in orrore e proibiscono il matrimonio del fratello colla sorella; tra questi non si dà nemmeno amore sessuale, meno in alcuni casi eccessivamente rari, da attribuire ad una perversità contro natura, quando non derivino da illegittimità di figliazione. Infatti da una unione tra fratello e sorella non potrebbe nascer mai se non la medesima volontà col medesimo intelletto, quali erano già associati nei genitori; sarebbe dunque la ripetizione d'un fenomeno già esistente senza la speranza di una modificazione.

Allorchè, considerando le cose da vicino e in dettaglio, scorgiamo l'incredibile ma evidente differenza dei caratteri; allorchè vediamo gli uni tanto buoni e compassionevoli, gli altri tanto cattivi e crudeli; gli uni onesti, sinceri, giusti, gli altri bricconi, incorreggibili, pieni di falsità, d'ipocrisia, di astuzia, di perfidia — s'apre davanti a noi un abisso di contemplazione, perciocchè inutilmente meditiamo sull'origine d'un tale contrasto. Gli Indù e i Buddisti risolvono il problema col dire: « *Si tratta della conseguenza di azioni compiute in un'esi-* « *stenza precedente* ». Questa soluzione è la più antica; è anche la più comprensibile e ci viene dai più savî fra gli umani: ma non fa che spo-

stare indietro la questione. Nondimeno se ne troverà difficilmente un'altra più soddisfacente. Dal punto di vista dell'insieme delle mie dottrine mi resta a dire che a questo punto, ove studiamo proprio la cosa in sè, il principio di ragione, che è la pura forma del fenomeno, non può trovare impiego, sparendo quindi con esso qualunque ricerca sul « *perchè* » e sul « *come* ». La libertà assoluta consiste precisamente nel fatto che una cosa non sia soggetta al principio di ragione, poichè questo è il principio di necessitazione: tale libertà dunque spetta solo alla cosa in sè, la quale è la volontà. Nel suo fenomeno, dunque nell'« *Operari* », la volontà è soggetta alla necessità, ma nell' « *Esse* », ove si è determinata come cosa in sè, è LIBERA. Perciò, qui giunti come lo siamo ora, non possiamo spiegare più nulla per mezzo di ragioni e di conclusioni, e non ci resta altro che dire: quivi si manifesta il vero libero arbitrio, quella libertà che appartiene alla volontà, solamente in quanto è la cosa in sè; però la cosa in sè, come tale, è senza ragione, ossia, non ammette un *perchè*. Ecco spiegato come cessi adesso per noi ogni comprensione, il nostro modo di comprendere fondandosi unicamente sul principio di ragione, perchè non consiste se non nell'impiego di tale principio.

Metafisica dell' amore sessuale.

Sapienti, alti e profondi eruditi, sapete voi e comprendete come, dove e quando tutto si unisce? Perché tutto si ami e tutto si accarezzi? O grandi savi ditemi dunque, chiaritemi ciò che provo spiegatemi dove, quando, come e perchè simile cosa mi successe.

BURGER

Questo capitolo è l'ultimo dei quattro che per i loro rapporti reciproci e molteplici formano una specie d'insieme di secondo ordine: con un po' d'attenzione si deve certo essersene accorti, ed io ho creduto inutile d'interrompere il filo della mia esposizione, riferendomi sempre al loro contenuto, o rinviandovi il lettore per farglielo notare.

In ogni tempo si son visti i poeti occupati sopra tutto a dipingere l'amore. Esso fu il tema solito e principale di qualunque opera drammatica, tragica o comica, romantica o classica, sia che la scena fosse alle Indie od in Europa: lo stesso avvenne quasi completamente nella poesia lirica ed epica, senza parlare dell'immensa congerie di romanzi che da secoli ogni anno appariscono nei paesi civilizzati dell'Europa così regolarmente come le produzioni naturali del suolo. Tutte queste opere non sono, in quanto al fondo essenziale, che quadri i quali ci presentano, con un sviluppo più o meno grande, la passione dell'amore sotto tutti gli aspetti. Fra tali pitture le più perfette hanno acquistato una riputazione immortale; cito ad esempio Romeo e Giulietta, La nuova Eloisa, Werther. La Rochefoucauld, che pretende sia dell'amore come dell'apparizione degli spiriti, di cui tutti parlano ma che nessuno ha veduto, e Lichtenberg, che nel suo articolo « *Sul potere dell'amore* », contesta la realtà di questa passione, negandola nella natura, sono ambedue in un errore dei più grandi. Infatti un sentimento estraneo alla natura umana, o che fosse in contraddizione con essa, quindi una semplice panzana afferrata in aria, non avrebbe mai potuto fornire in ogni tempo un tema inesauribile al genio poetico, nè farsi accettare dall'umanità intera con un interesse invariabile, perciocchè senza la verità non si dia bello artistico:

Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.

BOILEAU.

Nella vita reale si può infatti constatare, quantunque non se ne presenti l'occasione tutti i giorni, come ciò che d'ordinario è una tendenza

amorosa molto viva, ma alla quale si può ancora resistere, assuma in certe circostanze le proporzioni di una passione furiosa più d'ogni altra; perdendo di vista qualsiasi considerazione, essa rovescia allora tutti gli ostacoli con una violenza ed una perseveranza straordinarie; induce l'uomo a sfidare tutti i pericoli per darle soddisfazione ,ed anche, quando tutti gli sforzi suoi restassero infruttuosi, ad uccidersi per la disperazione. Non nei romanzi soltanto si trovano dei Werther e dei Jacopo Ortis: ogni anno l'Europa ne potrebbe segnalare qualche mezza dozzina almeno: *sed ignotis perierunt mortibus illi*, ma questi muoiono sconosciuti, ed i loro affanni non hanno altro cronista che l'impiegato che registra le morti, ed altri annali che i fatti diversi di qualche giornale. Chi legge i periodici francesi ed inglesi attesterà l'esattezza di ciò che dico. Ma più grande ancora è il numero di coloro che questa passione conduce al manicomio. Finalmente tutti gli anni sono constatati diversi esempî di doppio suicidio quando due amanti disperati cadono vittime di circostanze esterne che li dividono; solo, nel caso, io non so spiegarmi come due esseri che si amano e credono di trovare nel loro amore la felicità suprema,non preferiscono rompere violentemente con tutte le convenzioni sociali e subire qualunque sorta di vergogna, piuttosto di abbandonare la vita rinunziando ad una voluttà di fronte alla quale non ne sanno immaginare una più grande. — In quanto ai gradi inferiori, agli attacchi leggeri, di questa passione, ognuno li ha tutti i giorni sotto gli occhi, e, per poco che sia giovane, il più delle volte anche nel cuore.

Non è dunque permesso di dubitare sulla realtà dell'amore, nè sulla sua importanza; in luogo di meravigliarsi che un filosofo pensi a trattare, lui pure, tale questione, tema eterno di tutti i poeti, si dovrebbe piuttosto trovar strano che un argomento che rappresenta di continuo nella vita umana una parte tanto importante sia stato fino ad oggi trascurato dalla filosofia, e ci si presenti quasi come nuovo affatto. Fra tutti i filosofi è sempre Platone che se ne è occupato più a lungo, specialmente nel Banchetto e nel Fedro; ciò ch'egli dice in proposito si mantiene nel dominio dei miti, delle favole e degli scherzi, e concerne sopra tutto l'amore socratico (*Knabenliebe*). Il poco che ne dice Rousseau nel *Discours sur l'inégalité* (pag. 96 dell'ed. Bipont.) è falso ed insufficiente; Kant nella terza parte del « *Trattato sul sentimento del bello e del sublime* » (pag. 435 e seg. dell'ed. di Rosenkranz) ne tratta in modo troppo superficiale e talvolta inesatto come uno che non vi capisce nulla; Platner nella sua antropologia, §§ 1347 e seg., non ci offre se non idee insignificanti e volgari. La definizione di Spinoza merita di essere citata a causa della sua estrema ingenuità: *Amor est titillatio, concomitante idea causae externae* (1) (*Eth.*, *IV*,

(1) « L'amore è un solleticamento, accompagnato dall'idea d'una causa esterna ».

prop. 44, *dem.*). Io dunque non ho precessori da mettere a contribuzione o da confutare: non per mezzo di libri, ma bensì per l'osservazione della vita esteriore questo argomento mi si è imposto ed è venuto da sè a schierarsi nel'insieme delle mie considerazioni sul mondo. — Non mi aspetto approvazioni, nè elogi, dagli amanti, che cercano naturalmente di esprimere colle immagini più sublimi e più eteree l'intensità dei loro sentimenti: a costoro il mio punto di vista sembrerà troppo fisico, troppo materiale, quantunque sia metafisico e trascendentale. Possano essi rendersi conto, prima di giudicarmi, che l'oggetto del loro amore, oggi esaltato con sonetti e madrigali, avrebbe ottenuto da loro appena uno sguardo se fosse venuto al mondo diciotto anni prima.

Qualunque inclinazione tenera, per quanto affetti sentimentalismi eterei, ha realmente tutte le sue radici nell'istinto naturale dei sessi, essa medesima altro non essendo che questo istinto specializzato, determinato ed interamente individualizzato. Ciò posto, se si osserva la parte importante che rappresenta l'amore, in tutti i suoi gradi ed in tutte le sue sfumature, non soltanto nelle commedie e nei romanzi, ma anche nel mondo reale, ove, coll'attaccamento alla vita, è il più potente ed il più attivo dei moventi; se si pensa che esso impegna di continuo le forze della parte più giovane della umanità, che è lo scopo finale di quasi tutti gli sforzi dell'uomo, che ha un'influenza perturbatrice sugli affari più importanti, che interrompe in qualunque momento le occupazioni più serie, che talora mette sottosopra le teste più eminenti, che non si fa scrupolo di gettare le sue chimere fra le negoziazioni dei diplomatici, fra i lavori degli scienziati, che riesce perfino a cacciare i suoi biglietti dolci e le sue ciocche di capelli nei portafogli dei ministri e nei manoscritti dei filosofi, che provoca ogni giorno le questioni più serie e più imbrogliate, che rompe le relazioni più preziose, che spezza i legami più solidi, che sceglie a sue vittime ora la vita, o la salute, ora la ricchezza, la posizione sociale, o la felicità, che fa del galantuomo un uomo senza onore e dell'amico un traditore, che pare esser davvero un demone malefico che non tende se non a rovesciar tutto, ad imbrogliar tutto, a distrugger tutto — allora non si può a meno di esclamare: Perchè tanto strepito? Perchè questi sforzi, questi furori, perchè tanto allarme e tanta miseria? Si tratta pure di una cosa ben semplice: basta solo che ogni Beppo trovi la sua Beppina (1). Perchè mai una simile bagatella dovrebbe assumere una importanza così grande e mettere senza tregua in discordia e in confusione la vita ben regolata degli uomini? — Ma al pensatore serio lo spirito della verità svela a poco a poco questa risposta: Non si tratta affatto di un'inezia; chè anzi l'importanza della questione è

(1) Qui non ho potuto esprimermi più chiaro; il lettore, se gli piace, traduca questa frase nel linguaggio d'Aristofane». (« Nota di Schopenhauer »).

eguale alla serietà ed all'ardore degli sforzi cui dà origine. Lo scopo definitivo di qualunque impresa amorosa, volga essa al tragico o al comico, è in realtà, fra gli scopi della vita umana, il più grave e il più importante, e merita davvero la serietà profonda con cui ognuno vi tende. Infatti ciò che qui si decide è nientemeno che *la composizione della generazione ventura*. Le *dramatis personae*, gli attori che entreranno in scena, quando noi ne sortiremo, si trovano così determinati nella loro esistenza e natura da questa passione tanto frivola. Come l'esistenza, l'*Existentia*, di queste persone future ha per condizione assoluta l'istinto dell'amore in generale, così la natura propria del carattere, l'*Essentia*, dipende assolutamente dalla scelta individuale dell'amore fra gli oggetti possibili della sua soddisfazione, e si trova con ciò stabilita irrevocabilmente sotto tutti i riguardi. Ecco la chiave del problema: essa ci sarà meglio nota quando avremo studiato tutti i gradi dell'amore, dall'inclinazione più passeggiera fino alla passione più violenta: conosceremo allora come la differenza risulti dal grado d'individualizzazione portato nella scelta.

La somma delle passioni amorose d'una generazione intera ad un dato momento rappresenta dunque per l'insieme della umanità la seria « *meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent* « *innumerae generationes* » (1). Infatti non si tratta più, come nelle altre passioni umane, d'una sventura o d'un vantaggio individuale, ma dell'esistenza e della costituzione dell'umanità avvenire: la volontà individuale raggiunge in questo caso il suo più alto potere, si trasforma in volontà della specie. Sopra questo grande interesse posa il lato patetico e sublime dell'amore, l'elemento trascendentale delle sue estasi e dei suoi dolori; se i poeti da migliaia di secoli si danno senza tregua a dipingercene l'immagine in quadri senza numero, egli si è che nessun tema sorpasserebbe questo nell'interesse che offre, poichè, riguardando direttamente, la sorte della specie con quanto non concerne che l'individuo sta nella stessa relazione di un solido con una semplice superficie. Per questo è tanto difficile rendere interessante un dramma senza mettervi un intrigo d'amore, argomento che, quantunque trattato ogni giorno, non si esaurisce mai.

L'istinto sessuale, quale si manifesta in generale nella coscienza dell'individuo, senza tendenza verso una persona determinata dell'altro sesso, è in sè, fuori del fenomeno, semplice voler-vivere. Ma questo medesimo istinto, quando appare nella coscienza diretto verso un individuo determinato, è, allora, in sè la volontà di vivere particolarmente specializzata. In tal caso l'istinto sessuale, quantunque sia nella sua essenza un bisogno soggettivo, sa benissimo coprirsi colla maschera d'una ammirazione oggettiva ed ingannare la coscienza; perciocchè

(1) « Meditazione della compilazione della futura gente, dalla quale dipendono nuovamente innumerevoli generazioni ».

la natura richiegga siffatto stratagemma per arrivare ai suoi fini. Ma per quanto disinteressata, per quanto ideale possa apparire l'ammirazione per la persona amata, lo scopo finale è pur sempre in realtà la creazione di un nuovo essere, determinato nella sua natura; ciò che lo prova prima di tutto si è che l'amore non si contenta d'un sentimento reciproco, ma vuole il possesso, ossia la voluttà fisica: qui sta l'essenziale. La certezza d'essere amato non consola minimamente dell'impossibilità di possedere l'essere adorato; in simili casi più d'un amante si è bruciato le cervella. In cambio persone innamorate in sommo grado, quando non possono sperare di aver il contraccambio, si contentano del possesso, ossia del piacere fisico. La mia tesi inoltre trova appoggio nei matrimonî forzati, nei favori acquistati a prezzo d'oro ad onta della ripugnanza che vi mostra la donna, e finalmente nei casi di stupro. Procreare un bambino specializzato, ecco lo scopo unico, reale, di qualunque romanzo d'amore, sebbene gli attori non se ne accorgano: i mezzi per giungervi sono cosa accessoria. Il realismo brutale della mia dottrina farà senza dubbio strillare per lo sdegno le anime nobili, sentimentali, teneramente amorose; eppure sono io che ho perfettamente ragione. Perchè, cosa sono, per l'importanza e la sublimità, i loro sentimenti eterei, le loro immateriali bolle di sapone, a confronto della missione di fissare le individualità che comporranno la futura generazione? Può darsene al mondo una più alta e più vasta? Non è questa sola che riesce a spiegare la profondità dell'amore passionato, la serietà che lo caratterizza, e così pure l'importanza annessa ai mille incidenti puerili da cui ebbe origine e di cui si compone? Se dietro tutte le piccolezze amorose non si nascondesse un tale risultato, come rendersi conto dei raggiri innumerevoli, degli sforzi e dei tormenti infiniti a cui si soggiace pur di arrivare al possesso della donna amata? Si è l'insieme della generazione avvenire, nella sua determinazione assolutamente individuale, che aspira all'esistenza in questi affanni, in queste agitazioni. Nella selezione circospetta, decisa ed ostinata, detta amore, con cui l'individuo cerca la soddisfazione dell'istinto sessuale, è proprio attiva questa generazione medesima. Nell'inclinazione crescente di due amanti si manifesta già, a dir vero, il voler-vivere del nuovo individuo che essi vogliono e possono generare: sì, alla fiamma di quegli sguardi che s'incrociano, brucianti di desiderî, si accende la nuova esistenza, annunciandosi fino d'allora come un'individualità armoniosamente organizzata. Questi due amanti bramano di unirsi e di fondersi in un solo essere che deve continuare la loro esistenza; trovano realizzata l'aspirazione nel bambino che sarà per nascere da loro, nel quale si perpetueranno le qualità trasmissibili dall'uno e dall'altro combinate e confuse in una creatura sola. Invece una ripulsione scambievole, ostinata, decisa, tra un uomo ed una ragazza, è segno che essi non potrebbero generare che

un essere male costituito, in disaccordo con sè stesso, disgraziato. Questo ci spiega il profondo significato di ciò che dice Calderon quando ci rappresenta la terribile Semiramide, chiamata da lui figlia dell'aria, come frutto d'una violenza che fu seguita dalla morte dello sposo.

Quella forza sovrana che attrae esclusivamente l'uno verso l'altro due individui di sesso diverso è il voler-vivere della specie oggettivantesi anticipatamente in un essere che corrisponderà alle sue vedute; quest'essere è il bambino che la coppia deve generare. Egli avrà infatti dal padre la volontà o il carattere, dalla madre l'intelligenza, e da entrambi la costituzione fisica: dunque per la figura somiglierà piuttosto al padre, e per la taglia alla madre, in virtù della legge che regola l'ibridità nelle produzioni animali e che si fonda sul fatto che la dimensione del feto sta in relazione colle dimensioni dell'utero. La passione speciale ed individuale di due amanti è così inesplicabile come l'individualità speciale che distingue ogni persona; ma in fondo si tratta sempre dello stesso fenomeno: ciò che questo conteneva implicitamente nel primo caso, lo mostra esplicitamente nel secondo. In realtà il principio dell'origine d'un individuo nuovo, il vero *punctum saliens* della sua esistenza, è quello in cui i genitori hanno cominciato ad amarsi, — *to fancy each other* — come si dice stupendamente in inglese, e, lo ripeto, proprio dagli sguardi ardenti che si rivolgono e si scambiano nasce il primo germe del nuovo essere, germe delicatissimo, pronto a sparire come tutti i germi. Questo individuo nuovo è in certa maniera una nuova Idea (Platonica): come tutte le Idee aspirano colla massima violenza a manifestarsi, ed allo scopo profittano avidamente di quella materia che la legge di causalità partisce loro, così questa Idea d'un'individualità umana cerca colla stessa veemenza e colla stessa avidità di realizzarsi nel fenomeno. Di quest'energia, di quest'impeto, precisamente è composta la passione reciproca dei due futuri genitori. Tale passione ha gradi infiniti, di cui i due estremi potrebbero essere disegnati coi nomi di Αφροδιτη πανδημος e ουρανια, amore profano e amore divino: — ma l'essenza è pur sempre e dappertutto la stessa. Nei suoi diversi gradi la passione sarà tanto più violenta quanto sarà più individualizzata, vale a dire secondo che l'essere amato, in virtù della sua organizzazione e delle sue qualità, sarà più esclusivamente atto a soddisfare il desiderio dell'essere amante, non meno che il suo stesso bisogno istintivo, determinato dalla propria individualità. In seguito comprenderemo meglio ciò che intendo dire. L'amore, per la sua essenza e di suo primo movimento, inclina verso la salute, la forza e la bellezza, in una parola verso la gioventù, perchè la volontà chiede di realizzare prima di ogni altra cosa il carattere specifico della razza umana, base assoluta di qualunque individualità; l'amore profano come lo s'incontra di continuo, non cerca altro. Vengono poi le esigenze più speciali, che esamineremo fra breve in dettaglio; con queste, quando

c'è la speranza della soddisfazione, l'amore cresce e si fortifica. E giunge al suo apogeo quando la convenienza reciproca di due personalità è tale che la volontà del padre, ossia il suo carattere, combinato coll'intelligenza della madre, darà vita ad un individuo come lo richiede la volontà dell'intera specie, in rapporto preciso con questa combinazione e per conseguenza con un ardore destinato a colmare la misura d'un cuore mortale ed a restare del tutto incomprensibile all'intelletto individuale. Ecco dunque l'anima di ciò che si chiama veramente una grande passione. — Quanto più quest'armonia fra i due esseri sarà perfetta, sotto tutti i varî rapporti che avremo da analizzare or ora, tanto più la passione reciproca sarà forte. Siccome non si danno individui assolutamente simili, così non vi sarà che un dato uomo solo il quale, sempre in rapporto all'essere che deve nascere, convenga interamente ad una data donna; la passione è in verità tanto rara quanto l'eventualità di un simile incontro. Ma, perchè la possibilità di un grande amore esiste in fondo ad ogni creatura umana, noi comprendiamo benissimo le pitture che ce ne fa il genio dei poeti. — La sostanza e lo scopo reale dell'amore pur essendo la procreazione e le qualità del nascituro, può anche succedere che fra due giovani di sesso diverso e di buona educazione esista solo un'amicizia basata sulla conformità dei sentimenti, del carattere, dello spirito, senza pensiero occulto di amor fisico: anzi l'idea d'un commercio carnale può giungere al punto di ripugnar loro. La ragione sta in questo che l'essere che nascerebbe da essi mancherebbe d'armonia nelle condizioni fisiche od intellettuali; in una parola, non corrisponderebbe, nella sua essenza e nella sua conformazione, ai piani che si propone il voler-vivere nell'interesse della specie. Quando invece il nascituro corrisponde a questi piani, l'amore potrà sorgere ed esistere ad onta di qualunque eterogeneità di sentimenti, di carattere, di spirito, perchè è cieco; ma un matrimonio conchiuso in queste condizioni sarà per necessità disgraziatissimo.

Passiamo ora ad un esame più profondo della questione. — L'egoismo è così intimamente radicato nella personalità che gli scopi egoisti sono i soli su cui si possa contare con sicurezza per ridestare l'attività d'una creatura individuale. La specie ha, è ben vero, sull'individuo diritti anteriori, più immediati, più potenti, di quello che ne abbia la stessa effimera individualità: tuttavia, quando l'individuo è chiamato ad agire, a sacrificarsi anche, nell'interesse dell'esistenza e dello sviluppo della specie, l'importanza della cosa non può esser resa abbastanza comprensibile al suo intelletto, organizzato unicamente pel servigio delle aspirazioni individuali, perchè influisca in proposito. In questo caso la natura non può arrivare ai suoi fini se non facendo nascere in lui un'*illusione* in virtù della quale egli prende per un interesse suo ciò che in realtà è soltanto l'interesse della specie, e mette

al servigio di questa l'attività con cui crede di lavorare al proprio benessere: durante lo sviluppo di questo processo una chimera, ben presto svanita, gli aleggia davanti gli occhi ed agisce come qualunque motivo reale. Tale *illusione* è l'*istinto*. L'istinto, nella maggior parte dei casi, rappresenta il *senso della specie*, di cui è missione il presentare alla volontà oggetti che sieno di profitto alla specie. Ma siccome quivi la volontà si è individualizzata, occorre che dessa sia illusa, affinchè veda per il senso dell'individuo ciò che le trasmette il senso della specie: ossia è d'uopo che creda di agognare ad uno scopo individuale, mentre in realtà mira ad uno scopo generico, nel più stretto significato della parola. Presso gli animali possiamo osservare meglio che altrove le manifestazioni esterne dell'istinto, perciocchè in essi la parte che questo vi assume è più considerevole; ma in quanto alle sue vie segrete non possiamo giungere a conoscerle se non in noi stessi. Si crede che l'uomo non abbia che istinti molto deboli, salvo quello del neonato che cerca d'afferrare il seno materno. Ma, realmente, ne abbiamo un altro molto deciso, molto netto, molto complicato: è desso la scelta così fine, così seria, così perseverante, che ci guida nella soddisfazione del bisogno sessuale. Tale soddisfazione presa in sè, vale a dire in quanto è godimento fisico dovuto ad un bisogno imperioso dell'uomo, non ha niente a che fare colla bellezza o colla bruttezza dell'altro individuo. Per conseguenza la preoccupazione costante delle qualità fisiche, e la scelta diligente fatta in tale riguardo, non sono evidentemente una semplice questione di gusto, come lo crede l'individuo, ma riguardano il vero scopo, l'essere da generare, in cui si tratta di conservare, quanto più puro sia possibile, il tipo della specie. Infatti mille accidenti fisici, mille tribolazioni morali, fanno degenerare sotto ogni riguardo la forma umana; ma il vero tipo di essa si ristabilisce di continuo in tutte le sue parti grazie a quel senso della bellezza che s'impone costantemente all'istinto sessuale, e senza di cui questo non è più che un bisogno della natura più vile. Quindi qualunque essere di primo tratto sceglie e brama ardentemente gli esseri più belli, ossia coloro che hanno l'impronta più puramente spiccata del carattere della specie: cerca poi quelle perfezioni che mancano a lui stesso, trovando belli magari quei difetti che sono l'opposto dei suoi: così, per esempio, agli uomini di piccola statura piaceranno le donne alte, ai biondi le brune, ecc. — L'entusiasmo vertiginoso che s'impadronisce di un uomo alla vista di una donna la cui bellezza corrisponde al suo ideale, e che gli presenta nel possesso di lei il miraggio della felicità suprema, non è altra cosa che il *senso della specie*, il quale, riconoscendo quivi il tipo nettamente deciso della razza, aspira a perpetuarla con questa donna. La conservazione del tipo della specie si fonda sulle attrattive infallibili della bellezza: di qui deriva pure la potenza di queste attrattive. Più avanti vedremo quali considerazioni

speciali ne determinano l'azione. Ciò che guida l'individuo è dunque positivamente un istinto che agisce nell'interesse della specie, mentre l'uomo s'immagina di cercare la soddisfazione d'una immensa voluttà personale. — Infatti noi troviamo quivi un compendio dei più istruttivi sulla natura intima di qualunque istinto; essa consiste quasi esclusivamente nel far agire l'individuo a vantaggio della specie. Perciocchè evidentemente la cura con cui l'insetto sceglie proprio quel frutto, quel fiore, quell'escremento, quel pezzo di carne, o, come l'icneumone, quella larva, per deporvi le sue uova, senza indietreggiare di fronte a fatiche o pericoli, è molto analoga alla cura con cui un uomo sceglie quella tal donna la cui natura simpatizza nel modo più manifesto colla sua, ed all'ardore con cui tende a possederla; molte volte infatti la veemenza che impiega a tal uopo gli fa mettere in non cale qualunque prudenza: ei sacrifica la felicità di tutta la sua vita per un matrimonio insensato, o per relazioni che gli costeranno la fortuna, l'onore, l'esistenza, od anche per atti criminosi, quali lo stupro e l'adulterio; e tutto ciò avviene unicamente per servire l'ordine sovrano ed universale della volontà della natura, per giovare quanto meglio è possibile agli interessi della specie, fosse pure col danno dell'individuo. Apparentemente qualunque istinto agisce in virtù d'una intenzione finale, a cui però è del tutto estraneo. La natura lo crea là dove chiamato all'azione non sarebbe capace di comprenderne lo scopo, oppure si rifiuterebbe di occuparvisi: per questo, in regola generale, l'istinto non è dato se non agli animali, e di preferenza ai più inferiori come quelli che sono meno intelligenti: ma nel caso quasi unico di cui trattiamo esso è stato dato anche all'uomo, non perchè questi non sia in istato di comprendere lo scopo, ma perchè non vi si adoprerebbe con tutto lo zelo necessario, ossia fino a scapitarne nel suo stesso benessere. In questo, come in qualunque altro istinto, la verità si nasconde dietro un'illusione, a fine di agire efficacemente sulla volontà. Si è per un'illusione, infatti, per un miraggio di voluttà, che l'uomo crede di trovare fra le braccia d'una donna, la cui bellezza lo attrae, piaceri più grandi che con qualunque altra; è per un'illusione che egli si convince di assicurarsi una felicità senza misura e senza limite col possedere un solo essere al mondo. Per conseguenza s'immagina che i suoi sforzi e i suoi sacrifizî sieno destinati a procurargli la soddisfazione dei proprî godimenti individuali, mentre invece servono solo a conservare nella purezza integrale il tipo della specie, a dar vita ad un'individualità ben determinata che ha bisogno di quella tale unione per realizzarsi nell'esistenza. Qui spicca così bene il carattere di un istinto, ossia d'un'azione apparentemente guidata da una intenzione finale, quando invece non v'ha affatto intenzione, che l'individuo, dominato dalla sua illusione, abborre e spesso vorrebbe impedire la realizzazione dello scopo che lo guida esclusivamente, vale a

dire la procreazione: questo succede generalmente in tutte le unioni fuori del matrimonio. Tale essendo l'essenza della passione, avviene naturalmente che ogni amante, dopo la soddisfazione delle sue brame, prova un disinganno curioso, e si stupisce di non trovare, in ciò che desiderava con tanto ardore, maggior piacere di quello possibile in qualunque altra soddisfazione dell'istinto sessuale: dunque si trova così poco avvantaggiato come per lo innanzi. Perciocchè questo desiderio, in confronto a tutti gli altri suoi desiderî, era ciò che la specie è all'individuo, ossia ciò che l'infinito è al finito. Mentre invece la soddisfazione non profitta se non alla specie, e non giunge fino alla coscienza dell'individuo, il quale tuttavia, ispirato dalla volontà della specie, ha consacrato tutti i suoi sforzi ad uno scopo che non era affatto suo. Ogni amante quindi, non appena la grand'opera è consumata, si trova mistificato, perchè allora sparisce l'illusione mercè la quale la specie lo teneva in inganno. Per questo Platone dice benissimo: *Qualunque voluttà è la più vana delle attrattive* — (*Phileb.*, 319).

Le considerazioni ora esposte gettano una luce nuova sugli istinti e sull'industria degli animali. Evidentemente questi pure sono dominati da un'illusione che fa loro brillare sotto gli occhi il miraggio ingannatore del proprio piacere, mentre affaticano con tanto zelo ed abnegazione a vantaggio della specie: si è sotto tale impulso che l'uccello fabbrica il nido, e l'insetto cerca il luogo adatto per deporvi le sue uova, o si mette a caccia di quella data preda che non potrebbe divorare esso medesimo, ma che, deposta vicino alle uova, servirà di cibo al nascituro; si è sotto tale impulso che l'ape, la vespa, la formica lavorano alle loro ingegnose costruzioni, e disimpegnano i loro doveri così complicati. Tutte queste creature, non v'ha dubbio sono guidate dal'illusione che riveste il servizio della specie colla maschera di un interesse egoista. Ecco, secondo ogni probabilità, la sola via per renderci conto del processo *interno*, o soggettivo, su cui sono stabilite le manifestazioni istintive. In quanto al carattere *esterno*, od oggettivo, lo troviamo, presso gli animali dotati dell'istinto più forte, gli insetti specialmente, in una preponderanza del sistema ganglionare, o soggettivo, sul sistema cerebrale, od oggettivo; d'onde si può concludere che questi esseri non sono mossi da rappresentazioni oggettive, che danno i concetti reali delle cose, ma da rappresentazioni soggettive, da cui nascono i desiderî; ciò che prova che è l'illusione che li fa agire: io credo che questo sia il processo *fisiologico* di qualunque istinto. — Come schiarimento ricordo anche un altro esempio di istinto umano, però molto meno caratteristico: l'appetito capriccioso delle donne gravide; esso sembra aver origine dal fatto che l'alimentazione dell'embrione reclama talvolta una modificazione straordinaria o speciale del sangue che vi concorre, e il nutrimento che deve operare questa modificazione si presenta allora alla madre come un

oggetto di ardente brama: qui pure si produce dunque un'illusione. La donna così possiede un istinto più dell'uomo: e il sistema ganglionare è anche molto più sviluppato presso di lei. — Il grande predominio del cervello spiega perchè l'uomo abbia meno istinto degli animali, e perchè i suoi istinti possano qualche volta alterarsi. Così, per esempio, il sentimento del bello, che lo guida nella scelta degli oggetti che devono servire alla soddisfazione dell'istinto sessuale, si altera quando degenera in pederastia. Succede un fenomeno analogo quando la *musca vomitoria*, in luogo di deporre le sue uova nella carne putrefatta, come glielo impone l'istinto, va a metterle nel calice dell'*Arum dracunculus*, tratta in inganno dall'odore cadaverico di questo fiore.

Un'analisi ancora più minuziosa dell'amore varrà a dimostrarci con certezza assoluta che desso è realmente un istinto che mira all'unico scopo della generazione: perciò quest'analisi diventa adesso indispensabile. — Notiamo prima di tutto che in amore l'uomo è, per sua stessa natura, portato all'incostanza, e la donna alla fedeltà. L'amore dell'uomo diminuisce in modo sensibilissimo colla soddisfazione; quasi tutte le altre donne eccitano le sue brame meglio di quella che ha posseduto: la varietà lo attrae. L'amore della donna invece cresce dal momento in cui si è data. Ciò risulta dallo scopo della natura, diretto sempre verso la conservazione, e quindi verso la moltiplicazione più grande possibile della specie. L'uomo infatti può con tutta facilità generare più di cento bambini in un anno, se avesse altrettante femmine a sua disposizione: in cambio la donna, quand'anche avesse cento mariti, non potrebbe mettere al mondo se non un solo bambino all'anno, fatta eccezione sulla nascita di gemelli. Perciò l'uomo è sempre in cerca d'altre donne, mentre la donna resta fedelmente legata ad un uomo solo, perchè la natura la spinge, per istinto e al di fuori di qualunque considerazione, a conservare presso di sè colui che è chiamato a nutrire e proteggere la futura famiglia. Ne segue che la fedeltà nel matrimonio è artificiale presso l'uomo, naturale presso la donna, e quindi che, tanto dal punto di vista oggettivo, a causa delle conseguenze, quanto dal soggettivo, come contrario alla natura, l'adulterio della donna è molto più imperdonabile di quello dell'uomo.

Ma per esaurire completamente l'argomento, e per convincerci che questa selezione reciproca nei due sessi, per quanto sembri oggettivata, non è se non un istinto mascherato, ossia il senso della specie che si sforza di mantenere l'integrità del tipo, occorre esaminare più da vicino le considerazioni che ci guidano nelle nostre preferenze, e studiarle in tutti i loro dettagli, quantunque i particolari che dovremo esporre abbiano da fare una strana figura in un'opera filosofica. Tali considerazioni sono di varia natura: alcune riguardano direttamente il tipo specifico, la bellezza; altre hanno attinenza colle qualità psi-

chiche; e finalmente ve n'ha di relative soltanto, tendenti a correggere od a neutralizzare qualche impressione o qualche anomalia presso l'uno o l'altro degli individui. Le passeremo in rivista separatamente.

La considerazione suprema che dirige la nostra scelta e stabilisce la nostra preferenza si è quella dell'*età*. In tesi generale, l'età che scegliamo nella donna è compresa fra l'epoca in cui appare e quella in cui finisce la mestruazione; ma però preferiamo quel periodo che va dai diciotto ai vent'anni. Fuori di questi limiti nessuna donna ci attrae; una vecchia, vale a dire un essere che abbia passato l'età critica, ci ispira anzi un sentimento di ripulsione. La gioventù senza bellezza possiede pur sempre qualche attrattiva: ma la bellezza senza gioventù ne manca affatto. Evidentemente il motore inconsciente che qui ci dirige non è altro che la facoltà di riproduzione in generale: ogni individuo perde dunque l'incanto agli occhi dell'individuo di sesso diverso in proporzione diretta della distanza che lo separa dal periodo in cui è atto a generare od a concepire. — La seconda considerazione concerne la *salute*: le malattie portano soltanto un turbamento passeggiero alle nostre inclinazioni; i mali cronici, invece, e le cachessie ci spaventano, ci disgustano, perchè sono trasmissibili alla prole. — La terza considerazione riguarda lo *scheletro osseo*, quale base del tipo specifico. Dopo l'età e la malattia nessuna cosa ributta quanto una conformazione difettosa: il più bel viso non potrebbe compensarcene; senza esitazione sarà preferita sempre una faccia brutta quando le proporzioni del corpo sono perfette. Qualunque deformità della taglia c'impressiona nel modo più sgradevole: tale, ad esempio, un corpo rattratto, depresso, su gambe troppo corte, od un camminare zoppicante, quando non è conseguenza di un accidente esterno. Una bella taglia invece ha qualche cosa di incantevole tanto da farci dimenticare molte altre imperfezioni. L'importanza esterna che si attribuisce alla piccolezza dei piedi entra in questa categoria di considerazioni: i piedi sono infatti un carattere essenziale della specie, nessun animale avendo il tarso e il metatarso, uniti, così piccoli come l'uomo, ciò che è in connessione colla posizione verticale di questi nel camminare: l'uomo è un plantigrado. Gesù Sirach così dice in proposito nella versione corretta da Kraus (XXVI, 23): « *Una donna* « *ben fatta e che ha bei piedi è una colonna d'oro su basi d'argento* ». Noi diamo importanza anche alla dentatura, perchè indispensabile per una buona alimentazione ed ereditaria in sommo grado. — La quarta considerazione riflette una certa pienezza di carni, dunque un predominio delle funzioni vegetative, della plasticità, perchè promette una ricca nutrizione al feto: ecco la ragione per cui una magrezza eccessiva ci riesce ributtante in modo straordinario. Un seno di donna ben rotondo e ben sodo esercita un fascino meraviglioso sul sesso maschile per il motivo che, trovandosi in rapporto diretto colle funzioni

generative della femmina, garantisce al nascituro copioso nutrimento. In cambio le donne eccessivamente grasse ci ripugnano: e questo perchè una simile costituzione è indizio d'atrofia dell'utero, dunque di sterilità; non è l'intelletto che lo sa, ma l'istinto. — Soltanto per ultima viene la considerazione sulla *bellezza del viso*. Quivi le parti ossee sono della massima importanza: perchè si cerca prima di tutto un naso ben fatto; troppo corto, o volto all'insù esso guasta la faccia più bella. Una leggiera inclinazione del naso in alto o in basso ha deciso sulla sorte d'una infinità di ragazze, e ben a ragione, perchè qui si tratta della purezza del tipo. Una bocca piccola, con mascelle piccole, è essenzialissima come carattere della figura umana, in opposizione a quella delle bestie. Un mento fuggente, tronco, per così dire, è sgradevole in modo speciale, perchè il mento prominente (*mentum prominulum*) è carattere esclusivo dell'uomo. Finalmente vengono i begli occhi ed una bella fronte: questi si riferiscono alle qualità psichiche e sopratutto alle intellettuali, che fanno parte dell'eredità della madre.

Noi non possiamo naturalmente indicare colla stessa precisione le considerazioni incoscienti che guidano le tendenze del bel sesso. Ecco quello che si può stabilire in generale. La donna preferisce l'uomo dai 30 ai 35 anni, anche all'adolescente, che tuttavia rappresenta la perfetta bellezza umana. E questo perchè ciò che la determina non è il suo gusto, ma l'istinto, il quale riconosce nell'uomo che ha finito la giovinezza il massimo della virilità. In generale le donne guardano poco alla bellezza, specialmente a quella del viso: si direbbe che si riservano la cura esclusiva di trasmetterla alla prole. Sopra tutto le attrae la forza, col suo alleato naturale il coraggio, qualità che promettono la procreazione di esseri robusti, assicurando loro un valente protettore. Qualunque difetto corporale del padre, qualunque deviazione dal tipo specifico, possono, circa il bambino, essere compensate dalla madre all'ora del concepimento, a condizione però che la madre sia perfetta sotto tutti i rapporti, o, meglio ancora, pecchi in senso inverso. Non v'ha eccezione se non per le qualità esclusivamente proprie al sesso maschile, qualità che la madre non può dare alla prole: tali sarebbero la struttura virile, le spalle larghe,le anche strette, le gambe diritte, la forza muscolare, il coraggio, la barba, ecc. Per questo succede che le donne potranno spesso amare uomini brutti, ma giammai chi non possiede le condizioni della virilità, perchè non saprebbero compensarne la mancanza.

Il secondo ordine delle considerazioni che influiscono sull'amore reciproco dei sessi concerne le qualità psichiche. Quivi troviamo che la donna è costantemente attratta dalle qualità del cuore o del carattere, perchè sono proprie quelle che la prole riceve dal padre. Si è che specialmente per la fermezza della volontà, per un carattere deciso e per

il coraggio, che la donna si lascia guadagnare, e fors'anche per la beltà e per la bontà del cuore. Invece i meriti intellettuali non esercitano su essa alcun potere immediato ed istintivo, precisamente perchè non è il padre che li trasmette ai figli. La mancanza d'intelligenza non nuoce presso le donne: anzi una grande superiorità di mente, o il genio, potrebbero avere un'azione sfavorevole a titolo d'anomalìa. Quante volte si vedono uomini brutti, sciocchi, ignoranti, soppiantare in amore uomini colti, spiritosi, simpatici! E così pure matrimonî di inclinazione conclusi fra le coppie più eterogenee sotto il punto di vista dello spirito: per esempio, lui, zoppo, stupido e robusto; lei, dolce, gentile, istruita, impressionabile, fornita del sentimento del bello, ecc.: oppure all'inverso, lui, un sapiente od un genio; lei, una stupida:

« *Sic visum Veneri; cui placet impares*
Formas atque animos sub juga aenea
Saevo mittere cum joco » (1).

Il motivo sta in questo, che la questione non è decisa da considerazioni intellettuali, ma bensì da impulsioni istintive. Il matrimonio si propone a scopo la procreazione di figli, e non piaceri dello spirito; esso è l'unione dei cuori, non delle teste. E, una pretesa vana e ridicola per una donna l'ostentare di essersi innamorata dell'ingegno di un uomo, a meno che non si tratti dell'esaltamento di una creatura degenerata. — Gli uomini invece non si lasciano affatto determinare nel loro amore istintivo dalle qualità del carattere; da ciò viene che tanti Socrati hanno trovato le loro Xantippe, come Shakespeare, come Alberto Durer, come Byron, ecc. Sono le qualità intellettuali che influiscono in essi, perchè rappresentano la eredità della madre; tuttavia la loro influenza sarà facilmente sorpassata da quella delle bellezze corporali, che agiscono più immediatamente risguardando punti più essenziali. Nondimeno, sia per il presentimento dell'incanto che esercita la cultura intellettuale della donna, sia per averlo saputo per propria esperienza, le madri fanno insegnare alle loro figlie le arti belle, le lingue straniere, ecc., allo scopo di renderle seducenti: in tal modo esse vengono in aiuto all'intelletto con mezzi artificiosi, proprio come fanno, presentandosene il caso, per i fianchi o per il seno. — Importa molto notare che qui si dà origine e ciò che si chiama veramente amore passionato. Una donna intelligente ed istruita apprezzerà le cognizioni e lo spirito nell'uomo; un uomo, per prudenza e riflessione, studierà e prenderà in considerazione il carattere della sua fidanzata: ma ciò non ha nulla a che fare nella questione che ci oc-

(1) Così parve a Venere, cui piace con scherzo crudele mettere sotto gioghi indissolubili forme ed animi differenti.

cupa; così procede la ragione nel matrimonio quando avesse il compito di fare una scelta, ma non è così che scoppiano le grandi passioni, tema del nostro studio in questo momento.

Finora ho esaminato le considerazioni *assolute*, vale a dire quelle che hanno un effetto generale; passo adesso alle considerazioni *relative*, che sono individuali, perchè hanno lo scopo di correggere un tipo difettoso della specie, di rettificare deviazioni che esistono già nella persona medesima chiamata a fare la scelta, e di ristabilirne così tutta la purezza specifica. Qui per conseguenza ciascuno preferisce ciò che gli manca. Partita da una data conformazione individuale, la scelta che si fonda sopra tali considerazioni relative sarà molto più sicura, più determinata e più esclusiva di quella che viene guidata da considerazioni assolute; dalle prime dunque nasceranno d'ordinario le grandi passioni, mentre le seconde daranno origine soltanto ad inclinazioni più fiacche e meno rare. Ne viene che non sono le bellezze regolari e perfette che desteranno le passioni più violenti. Perchè abbia origine uno di quegli amori veramente furiosi, occorre che succeda un fenomeno che non si può esprimere se non sotto una metafora tolta dalla chimica: le due individualità devono neutralizzarsi reciprocamente, come un acido ed un alcali si combinano per formare un sale neutro. Le condizioni più essenziali in proposito sono le seguenti. Prima di tutto, qualunque sessualità implica specializzazione di sesso; questa specializzazione è più o meno accentuata e perfetta secondo il caso, e per ogni essere umano troverà da completarsi e da neutralizzarsi coll'aiuto di tal individuo del sesso opposto più completamente che coll'aiuto di tal'altro; perciò che ogni organizzazione sessuale parziale ha bisogno dell'organizzazione sessuale opposta per stabilire l'integrità del tipo nella prole che sarà generata, di quella prole la cui costituzione resta pur sempre il risultato preso di mira. I fisiologi sanno che la sessualità presso l'uomo e presso la donna ammette gradi innumerevoli; la virilità può discendere fino alla ributtante ginantropia ed all'ipospadia, e la femminilità elevarsi fino all'androginia più provocante: da una parte e dall'altra si può giungere all'ermafroditismo perfetto; questo è lo stato di coloro che occupando un posto precisamente intermedio fra i due sessi non possono essere classificati nè in l'uno nè in l'altro, e sono disadatti alla riproduzione. Ne segue che la neutralizzazione reciproca delle due individualità esige che il grado determinato di maschiezza presso l'uno corrisponda al grado preciso di femmineità dell'altro, perchè le due nature unilaterali si annullino completamente. Si è in virtù di questo principio che l'uomo virile cerca la donna più femminea, e viceversa, qualunque individuo aspirando a trovare chi possiede il grado di potenza sessuale corrispondente al suo. Si è un istinto, che permette all'uomo ed alla donna di riconoscere in quale misura il rapporto voluto esista realmente fra di

loro, ed è questo sentimento istintivo che, unito alle altre considerazioni relative, dà origine ai gradi più elevati dell'amore. Ciò che gli amanti chiamano in tono patetico l'armonia delle loro anime non è in fondo ed in generale se non quella convenienza reciproca or ora esposta, riguardante la perfetta conformazione della prole futura: è evidente del resto che tale convenienza presenta un'importanza infinitamente maggiore dell'armonia delle anime, tanto più che d'ordinario dopo il matrimonio essa non tarda a risolversi in una sgradevole dissonanza. A complemento di questa prima considerazione vengono ad aggiungersene altre che si fondano sul fatto che ciascuno cerca di neutralizzare per mezzo dell'altro individuo i proprî difetti, le proprie debolezze, le proprie deviazioni dal tipo specifico, affinchè non si perpetuino nei nascituri, e specialmente affinchè non si aggravino al punto da degenerare in mostruosità. Quanto più il sistema muscolare sarà fiacco presso l'uomo o presso la donna, tanto più essi cercheranno il vigore nell'individuo dell'altro sesso. Siccome la forza muscolare è di solito, per legge di natura, scarsa nella donna, questa preferirà in generale gli uomini robusti. — Anche la statura è una considerazione importante. Gli uomini piccoli hanno una simpatia decisa per le donne grandi, e viceversa; inoltre presso un uomo piccolo tale differenza sarà tanto più appassionata in quanto egli stesso discenda da un padre d'alta statura, e sia rimasto piccolo per l'influenza della madre, perchè in questo caso tiene dal padre un apparecchio circolatorio ed un'energia sufficienti ad alimentare di sangue un corpo grande: se invece il padre e l'avo erano piccoli, la tendenza sarà meno pronunciata. L'avversione di una donna grande per gli uomini grandi succede perchè la natura vuole evitare la creazione di una razza gigantesca quando le forze, che la madre potrebbe contribuire a darle, fossero insufficienti ad assicurarle vita lunga. Se, contro il suo intimo sentimento, una tal donna sposasse un uomo alto di taglia, allo scopo forse di non dare in società lo spettacolo d'una coppia troppo disparata, la loro discendenza avrà indubbiamente da espiare questa sciocchezza. — Anche la complessione è causa d'una preferenza molto spiccata. Le persone dai capelli biondi sceglieranno sempre le brune, ma l'inverso succederà di rado, per la ragione che i capelli biondi e gli occhi azzurri costituiscono già una varietà della specie, quasi una mostruosità, analoga al sorcio albino od almeno al cavallo bianco. I biondi non sono indigeni in nessuna parte del mondo, neanche al di là del circolo polare, salvo in Europa; evidentemente ebbero origine scandinava. Dirò per incidenza esser mia opinione che il color bianco non sia naturale all'uomo: credo che in origine la sua pelle fosse nera o bruna, come quella dei nostri progenitori, gl'Indù; il bianco non è un prodotto diretto della natura, nè, secondo il mio modo di vedere, esiste una razza bianca; l'uomo si è fatto bianco soltanto per scolo-

razione. Cacciato poco a poco verso settentrione, dove era straniero, l'uomo vi trasse una vita da pianta esotica, e come questa, passò gli inverni in serra calda: quivi nel corso dei secoli il suo colore divenne bianco. Gli Zingari, razza indiana immigrata presso di noi da circa quattro secoli, presentano il tipo di passaggio dalla complessione degl'indù alla nostra (1). Nell'amore sessuale la natura tende a ritornare ai capelli ed agli occhi di colore oscuro, ossia al tipo primitivo; ma il color bianco della pelle è divenuto una seconda natura, non però fino al punto che la tinta bruna degli Indù sia ributtante per noi. — Finalmente ciascheduno cerca nelle diverse parti del corpo un correttivo dei proprî difetti e delle proprie deviazioni, con cura tanta maggiore quanto è più importante la parte. Agl'individui dal naso camuso piaceranno i nasi aquilini, le faccie da pappagallo; e così succederà circa ogni altro dettaglio. Uomini dalle forme sottili, allampanate, dallo scheletro lungo, potranno anche trovar grazioso un corpo rannicchiato e corto fuor di misura. Le considerazioni relative al temperamento agiscono in modo analogo, e portano a preferire l'indole contraria; ma nellla scelta ognuno non metterà che un ardore proporzionato al carattere più o meno deciso del suo stesso temperamento. — Però, quando un uomo, sotto qualche riguardo, è perfetto, non ne risulta mica ch'egli debba amare e cercare l'imperfezione sotto il medesimo riguardo; soltanto la ammette più facilmente di qualunque altro, perchè da solo garantisce che essa non passerà nei figli. Per esempio, qualcuno molto bianco non proverà ripugnanza per una tinta olivastra della faccia; in cambio per un uomo dal viso giallastro una bianchezza splendida della pelle sembrerà cosa divina. — L'eventualità molto rara del resto, di un uomo che s'innamora di una donna assolutamente brutta si presenta quando, nel caso d'armonia perfetta nel grado della rispettiva sessualità, tutte le anomalìe della donna sieno precisamente l'opposto, e per conseguenza il correttivo di quelle dell'uomo. L'amore allora raggiunge di solito un grado straordinario.

La serietà profonda con cui un uomo esamina e critica tutte le parti del corpo in una donna, e viceversa; la scrupolosità nella scelta; l'attenzione vigilante con cui un fidanzato studia la sua futura moglie; le precauzioni che prende per non essere ingannato sopra alcun punto; l'importanza estrema che ammette ai gradi di maggiore o minore perfezione delle parti essenziali — tutto questo è perfettamente in armonia colla gravità dello scopo. Perciocchè il nascituro avrà da portare per tutta la vita le qualità di queste parti: così ad esempio, per poco che la taglia della madre sia deforme, il figlio potrà facilmente ereditare un po' di gobba, ecc. — Presso i genitori non v'ha coscienza di ciò; ciascuno crede di mettere tanto rigore nella scelta

(1) Per maggiori dettagli in proposito siveda: « Parerga und Parolipomena », vol. II, par. 91, della prima edizione.

unicamente a profitto della proprià voluttà (la quale non è affatto interessata nella questione); ma la scelta invece succede quale la reclama, data la corporatura di chi la sceglie, l'interesse della specie, essendo missione secreta degli sposi il conservare il tipo nella maggior possibile purezza. L'individuo lavora senza saperlo, in vista d'uno scopo superiore, in vista della specie: di qui l'importanza ch'egli annette a cose che, come individuo, potrebbero e dovrebbero riescirgli indifferenti. — V'ha un non so che di affatto speciale nella serietà con cui un giovane ed una ragazza si guardano quando si vedono per la prima volta, nelle occhiate profonde che si scambiano, nell'esame accurato a cui sottomettono a vicenda tutti i lineamenti del viso e tutte le parti del corpo. Questa analisi, questo studio, è la meditazione del genio della specie sull'individuo che può nascere e sulla combinazione delle qualità in lui. Il risultato di tale meditazione determina il grado della simpatia e dei desiderî reciproci. L'attrazione, anche dopo aver raggiunto un grado elevato, può sempre sparire d'improvviso per la scoperta di qualche particolarità rimasta ignota fino allora. — In tutti gl'individui atti alla riproduzione il genio della specie medita così sulla futura prole. Le qualità di questa, ecco la grand'opera che forma l'oggetto costante dell'attività, delle speculazioni e delle riflessioni di Cupido. A confronto dell'interesse e della gravità annesse alla cura di mantenere la specie per mezzo delle generazioni avvenire, gl'interessi degli individui, in tutto il loro insieme effimero, sono completamente insignificanti: per questo il genio della specie è pronto sempre a sacrificarli senza pietà. Per ciò che riguardo agl'individui esso è ciò che un immortale è ai mortali, e i suoi scopi ciò che l'infinito è al finito. Sorretto dunque dalla coscienza di curare interessi d'una natura infinitamente più elevata di quelli che riguardano soltanto la sorte buona o cattiva degli individui, il genio della specie procede per la sua via con un'impassibilità sublime, in mezzo al fracasso della guerra, attraverso il tumulto degli affari, fra gli orrori d'una pestilenza, e perfino nelle solitudini del chiostro.

Con ciò che precede abbiamo stabilitò che l'intensità dell'amore cresce a misura che esso s'individualizza, dimostrando come l'organizzazione corporale di due individui può esser tale che la corporatura dell'uno riesca il complemento speciale e perfetto di quella dell'altro in vista di combinare in tutta la sua integrità il tipo della specie, d'onde la conseguenza che uno di questi due esseri cerca esclusivamente il possesso dell'altro. La passione che risulta da tali condizioni è già considerevole, e precisamente perchè è diretta sopra un solo oggetto, e sopra questo oggetto soltanto, assume tosto un certo carattere di grandezza e dignità, come se avesse da compiere un mandato *speciale* della specie. Le ragioni contrarie fanno del semplice istinto sessuale un sentimento volgare, perchè, senza scelta, senza preferenza

individuale, esso si porta verso qualunque oggetto e non tende a conservare la specie se non sotto il rapporto della quantità, trascurando affatto la qualità. Talvolta l'individualizzazione, e l'amore intenso che ne risulta, prendono proporzioni tali che, se la passione non è soddisfatta, tutti i beni del mondo e la vita stessa perdono ogni valore agli occhi degli innamorati. Il desìo del possesso va crescendo, ed arriva ad una veemenza superiore a quella di ogni altra passione; esso dispone l'uomo a tutti i sacrifizî, e, se qualunque prospettiva di realizzazione gli è tolta irrevocabilmente, può condurre alla follìa od al suicidio. A lato delle considerazioni esposte qui sopra, devono esservene varie altre, meno facili all'analisi, per spiegare una passione tanto eccessiva. Bisogna ammettere in tal caso che non sono soltanto le qualità fisiche, ma anche da una parte la volontà presso l'uomo e dall'altra l'intelligenza presso la donna, che si accordano in modo reciproco ed affatto speciale per poter generare un essere di natura ben determinata, un essere la cui esistenza entra nelle vedute del genio della specie per ragioni inacessibili alla nostra intelligenza, perchè appartenenti alla essenza della cosa in sè. Ossia, per parlare più chiaramente: il voler-vivere domanda qui di oggettivarsi in una creatura determinata che non può nascere se non da quei tali genitori. Tale aspirazione metafisica della volontà in sè ha, in tutta la serie degli esseri, per sfera diretta d'azione i cuori di quella data coppia: questi due cuori allora, invasi da trasporti passionati, prendono a desiderare ciò che credono essere l'oggetto dei loro voti, mentre per il momento non si tratta che di uno scopo puramente metafisico, vale a dire posto al di fuori dell'insieme delle cose realmente esistenti. Così dunque questo impulso, nato alla fonte primaria d'ogni esistenza, questo impulso che spinge alla vita il nascituro non ancora concepito, è ciò che pel mondo reale si manifesta per mezzo di quella passione irresistibile dei futuri genitori che fa loro sprezzare tutto quanto non è il loro amore, e che agisce davvero come una delle illusioni più potenti, essendo l'amante pronto a pagare con tutti i tesori della terra il possesso di quella donna fra le cui braccia non troverà poi piacere maggiore che non avesse potuto trovare presso qualunque altra femmina. La prova che è ben questo il punto in cui tutto si riassume, si trova nel fatto che l'immensa passione dell'amore, non meno di tutte le altre, non tarda a svanire nel godimento, con grande meraviglia dei due innamorati. Si spegne quando la sterilità della donna (secondo Hufeland essa può risultare da 19 cause accidentali dovute ad un difetto di costituzione) impedisce il concepimento del vero scopo metafisico: così milioni di germi spariscono ogni giorno quando pur anche in essi lo stesso prinpio metafisico aspira alla vita; ma a sua consolazione il voler-vivere ha davanti a sè tutta un'infinità di tempo, di spazio e di materia, per conseguenza occasioni sempre inesauribili di manifestarsi all'infinito.

Teofrasto Paracelso non ha trattato sull'amore, e le mie idee filosofiche sono affatto estranee alle sue: tuttavia bisogna dire che una luce passaggiera gli abbia fatto intravvedere qualche cosa di analogo dal momento che, a mezzo di un argomento del tutto diverso, col suo solito costume di saltare da una all'altra questione, egli vien fuori con la curiosa asserzione: « *Sono costoro che Dio congiunge, affin-* « *chè quella che fu di Uria fosse di Davide; quantunque (come la mente* « *umana comprendeva) ciò stasse diametralmente in opposizione con* « *un giusto e legittimo matrimonio . . . . . ma Dio li con-* « *giunse a causa di Salomone,* IL QUALE NON POTÈ NASCERE SE NON DA « BERSABEA, *sebbene meretrice, per mezzo del seme di Davide,* » (*De* « *vita longa,* I, 5 ».

Questa passione dell'amore, quest'ἵμερος, che i poeti di tutti i tempi si studiarono di esprimere sotto mille forme diverse senza mai esaurire l'argomento, nè arrivare alla sua altezza; questo desiderio che collega al possesso d'una certa donna l'immagine d'una felicità senza limite, o che nell'impossibilità del possesso vede un dolore inesprimibile; queste brame e questi affanni dell'amore non possono toglier a prestito la loro essenza dai bisogni di un individuo effimero: — essi sono il sospiro d'allegrezza, o il gemito profondo che esala il genio della specie quando trova da guadagnare o da perdere un mezzo, insurrogabile, per realizzare i suoi fini. La specie per sè stessa ha un'esistenza eterna, e dispone in conseguenza di desiderî infiniti, sorgenti inesauribili di soddisfazione o di dolore. Ma qui l'infinito è imprigionato fra le strette pareti di un petto mortale: come stupirsi allora se questo petto sembra voler scoppiare, e non trova espressioni per dipingere le voluttà supreme che spera o i dolori immensi che teme? Ecco ciò che fornisce il tema di qualunque poesia erotica di genere nobile quando, elevandosi al di sopra di tutto quello che appartiene alla terra, si profonde in metafore trascendentali. Ecco il soggetto che ispirava Petrarca, che agitava i Saint-Preux, i Werther, i Jacopo Ortis; costoro non potrebbero esser compresi, nè spiegati, Per ciò che, per annettere un prezzo così smisurato alla persona, non si può fondarsi sopra alcun merito intellettuale, nè, in generale, sopra una qualità oggettiva reale della donna amata, quando succede ben di sovente che l'amante stesso non la conosce abbastanza: tale era il caso del Petrarca. Solo il genio della specie può a colpo d'occhio apprezzare il valore che la donna ha per lui e per la realizzazione dei suoi fini. Per questo le grandi passioni nascono al primo sguardo:

Who ever lov'd, that lov'd not at firtis sight? (1).

Shakespeare, As you like it, III, 5.

(1) Amò mai chi non amò al primo sguardo?

Matteo Aleman nel suo famoso romanzo *Guzman d'Alfarache*, che oggi conta più di 250 anni, ha scritto in tale proposito un passo curiosissimo: « *Per amare non ci vuole molto tempo, nè lunga riflessione, nè scelta; basta che al primo ed unico sguardo succeda una certa corrispondenza o concordanza reciproca, ciò che nella vita diciamo volgarmente una simpatia del sangue, a cui decide d'ordinario un'influenza speciale delle costellazioni* » (P. II, L. III, c. 5). Così non v'ha dolore per un amante passionato pari a quello di perdere la donna amata, che un rivale, o la morte, vengono a togliergli; e ciò perchè questo dolore è di natura trascendentale, non colpisce l'individuo, ma anche l'*essentia aeterna* di lui nella vita della specie, al nome e colla volontà della quale egli aveva la missione di agire. La stessa ragione spiega le torture e i furori della gelosia, e come il dover rinunziare all'amante riesca il più crudele dei sacrificî. — Un eroe arrossisce di lasciar sfuggire qualunque lamento che non sia d'amore, perchè in tal caso chi geme è la specie. Nella « *Zenobia la grande* » di Calderon, v'ha nel secondo atto una scena tra Zenobia e Decio, dove quest'ultimo esclama: « *Cielo! Tu mi ami dunque? A tal prezzo io rinuncierei a molte vittorie, abbandonerei tutto* », ecc.

L'onore, prevalente fino allora su qualunque altro interesse è vinto non appena la passione amorosa, ossia l'interesse della specie, entra in scena, e cerca d'ottenere un vantaggio decisivo: di fronte ad esso qualunque altro interesse individuale, per importante che sia, perde ogni valore. Onore, dovere, fedeltà, gli cedono il passo, dopo aver trionfato su tutte le altre tentazioni, persino sulle minaccie di morte. — Nella vita ordinaria si é su questo punto che molto di rado si trova una delicatezza scrupolosa di coscienza: gli uomini più leali e probi in qualunque altra circostanza, non si faranno scrupolo minimamente di commettere un adulterio, dal momento che la passione, ossia l'interesse della specie, li domina. Si direbbe quasi che credono, in tal caso, di sentirsi in possesso di titoli superiori a quelli che interessi affatto individuali possono conferire, precisamente perchè agiscono nelle intenzioni della specie. Chamfort ha scritto su tale proposito un'osservazione che merita d'esser citata: « *Quando un uomo ed una donna hanno l'uno per l'altro una passione violenta, mi par sempre che, qualunque ordine di ostacoli li separino (marito, parenti, ecc.), i due amanti sieno l'uno dell'altro per legge di natura, si appartengono per diritto divino ad onta delle leggi e delle convenzioni umane* ». Se qualche lettore trovasse qui di che spaventarsi, gli ricorderò quel passo del Vangelo ove il Salvatore tratta l'adultera con un'indulgenza tanto sorprendente presumendo lo stesso peccato in tutti i presenti. — Quasi tutto il Decamerone, considerato sotto questo punto di vista, si presenta come un puro sarcasmo, un'amara ironia, del genio della specie che si fa gioco dei diritti e degli interessi indi-

viduali, e li calpesta. — Qualunque differenza di condizione, qualunque barriera sociale, sono colla stessa facilità messe da parte e considerate nulle per poco che facciano ostacolo all'avvicinamento di due esseri che si amano passionatamente: il genio della specie, mirando al suo scopo nelle generazioni avvenire, disperde come paglia leggiera tutte le convenienze e tutte le istituzioni umane. Non appena la passione lo richiede, questo medesimo principio, così profondamente motivato, induce a sfidare con animo deliberato tutti i pericoli, e in tale circostanza il più timido diventa coraggioso. Sul teatro e nei romanzi noi vediamo con viva simpatia giovani innamorati, che lottano per il loro amore difendendo così gl'interessi della specie, trionfare della resistenza dei parenti, occupati unicamente del benessere individuale. Quanto la specie è più preziosa dell'individuo, altrettanto i voti degl'innamorati ci sembrano più importanti, più elevati, e quindi più giusti di tutto ciò che fa loro ostacolo. Per questo il tema principale della maggior parte dei lavori teatrali consiste nel mostrarsi come il genio della specie, coi suoi fini opposti agli interessi individuali dei personaggi in scena, minacci di travolgere la felicità di costoro. D'ordinario vi riesce, ciò che è conforme alla giustizia poetica e soddisfa lo spettatore, il quale ha l'intuizione che le vedute della specie valgono meglio di quelle degl'individui. Così allo scioglimento egli parte perfettamente tranquillo, dividendo cogli innamorati trionfanti l'illusione che fa loro credere di aver fondato la propria felicità, quando invece l'hanno sacrificata pel bene della specie, contro la volontà dei genitori previdenti. Poche commedie, sortendo dalla regola, hanno tentato di rovesciare la situazione e di assicurare la felicità dell'individuo a spese delle intenzioni della specie: ma in tal caso lo spettatore prova l'angoscia che colpisce il genio della specie, e non si sente consolato dai vantaggi che ne risultano per gl'individui. Come esempio del genere trovo nella mia memoria i titoli di due commedie molto note: « *La reine de seize ans* » e « *Le mariage de raison* ». Nelle tragedie il cui intreccio verte sull'amore, sono deluse le mire della specie, e ad un tempo periscono quasi sempre gl'innamorati che ne erano gli stromenti: cito ad esempio Giulietta e Romeo, Tancredi, Don Carlos, Wallenstein, La fidanzata di Messina, ecc.

La posizione dell'innamorato tende al comico, ma talvolta pure volge al tragico: nei due casi ciò risulta perchè invaso dal genio della specie che lo domina completamente, l'innamorato non si appartiene più; la sua condotta non è più in armonia col suo individuo. Nei gradi superiori della passione i pensieri dell'uomo rivestono un colore tanto poetico e sublime, e prendono quella elevatezza trascendentale ed immateriale in cui egli perde interamente di vista lo scopo reale ed affatto fisico del suo amore, perchè ormai sono ispirati dal soffio del genio della specie, i cui interessi sono senza limite più gravi

degli interessi individuali; in simili condizioni esso ha la missione speciale di stabilire l'esistenza di una generazione indefinitamente lunga, dotata di caratteri determinati in modo preciso, caratteri che non si possono realizzare se non coll'unione di quel dato uomo come padre e di quella data femmina come madre: in mancanza di questi genitori, una generazione fornita degli elementi richiesti non potrebbe mai venire al mondo, ma il voler-vivere lo esige espressamente allo scopo di manifestarsi come fenomeno. Si è il sentimento di agire in una questione d'importanza così trascendentale che eleva l'innamorato tanto al di sopra delle cose terrene e di sè stesso, e riveste appetiti molto materiali d'un'apparenza tanto immateriale che nella vita del più prosaico fra gli uomini l'amore diventa un episodio poetico; ma bisogna pur confessare che in questo caso la faccenda prende talvolta un aspetto molto comico. — La maschera sotto cui la missione della volontà, che cerca d'oggettivarsi nella specie, si presenta alla coscienza dell'amante, è il sentimento anticipato di quell' immensa felicità ch'ei spera trovare nel possesso della donna amata. Quando la passione è al suo colmo, la chimera diviene così sfavillante che, se l'innamorato non può raggiungerla, l'esistenza perde per lui ogni attrattiva ed assume un carattere desolante di vacuità e di scipitezza, tanto che il disgusto della vita la vince ormai sui terrori della morte e spinge l'uomo ad abbreviare volontariamente i suoi giorni. La volontà di lui si trova trascinata nel turbine della volontà della specie, oppure quest'ultima prevale tanto sull'altra che, non potendo lavorare a beneficio della specie, sdegna pure di agire a favore dell'individuo. L'uomo è un vaso troppo fragile per contenere la potenza infinita di quell'impulso che la volontà della specie concentra e dirige verso un oggetto determinato. Allora non v'ha altra conclusione fuori del suicidio, talvolta anche d'ambedue gl'innamorati, a meno che la natura, per conservare la vita, non lasci decidersi la follìa, la quale soffoca sotto il suo velo la coscienza d'una condizione così disperata. — Non passa anno in cui catastrofi siffatte non vengano ad attestare questa verità.

Non è soltanto la passione contrariata che può condurre ad una fine tragica; anche l'amore soddisfatto riesce ben di sovente alla sventura piuttosto che alla felicità. Per ciò che le esigenze dell'amore, in ogni caso, si trovano in conflitto col benessere personale dell'individuo tanto spesso da distruggere le fondamenta, della sua felicità, annientando, dal momento che riescono incompatibili con tutte le altre relazioni della vita, il piano di un'esistenza basata su queste relazioni. E non è solo colle condizioni esterne che l'amore sta spesso in contraddizione, ma lo è anche coll'individualità intima quando avesse per oggetto persona che, fuori dei rapporti sessuali, fosse odiata, sprezzata, esecrata dall'amante. Ma la volontà della specie do-

mina quella dell'individuo a un punto tale che questi chiude gli occhi sopra tutte le qualità che gli sono odiose, le disconosce affatto e si unisce per sempre all'essere che ama: tanto è abbagliato da quell'illusione che svanirà non appena le intenzioni della specie saranno realizzate, lasciando solo dietro di sè una persona abborrita a cui lo unisce un nodo indissolubile. In questa maniera soltanto possiamo spiegarci come tante persone sensate, spesso anche superiori, sposino un mostro, od una megera: altrimenti non lo sapremmo comprendere. Ecco perchè gli antichi dipingevano cieco l'amore. Un uomo innamorato può scorgere chiaramente tutti i difetti di temperamento e di carattere della sua fidanzata, e soffrirne amaramente in anticipazione, senza per questo disgustarsi di fronte alla prospettiva d'una vita tormentosa:

I ask not, I care not
If guilt's in thy heart;
I know that I love thee,
Whatever thou art (1).

Perchè alla fin fine non è il proprio interesse che l'innamorato cerca, ma bensì l'interesse di un terzo che non è ancor nato, malgrado l'illusione che gli fa credere il contrario. Ed è veramente il fatto di *non cercare un interesse egoista*, condizione di tutto ciò che porta l'impronta della grandezza, che riveste l'amore appassionato di un carattere nobilissimo e ne fa un oggetto degno di poesia. Finalmente succede pure che l'amore si unisce talora all'odio più violento per l'essere amato: Platone paragona simile amore a quello dei lupi per le pecore. Se ne presenta il caso quando un uomo, perdutamente invaghito d'una donna, non può ad onta dei suoi sforzi e delle sue suppliche, riescire a farsi dar retta:

I love and hate her (2).

Shakespeare, Cymb., III, 5.

L'odio, destato in tal modo, è qualche volta così forte da spinger l'uomo ad uccidere la donna amata, e poi a suicidarsi. Tutti gli anni si possono leggere nei giornali esempî di siffatta specie. Goethe dunque ha ben ragione di dire: « *Per l'amor disprezzato! Per l'elemento in-* « *fernale! Vorrei conoscere un'imprecazione ancora più atroce* ».

Non é un'iperbole in bocca d'un amante il qualificare crudeltà la freddezza della persona amata, e la soddisfazione di vanità con cui le piace vederlo soffrire. Perchè egli è sotto il dominio d'un impulso analogo all'istinto degli insetti, impulso che lo eccita irresistibilmente, malgrado tutti i consigli della ragione, ad ottenere

(1) « Io non domando, non mi curo se tu sei colpevole nel tuo cuore; so che t'amo qualunque tu sia ».

(2) « Io l'amo e la odio ».

il suo scopo e ad abbandonare qualunque altra considerazione: ei non può agire altrimenti. Più d'un Petrarca ha dovuto trascinare il suo amore senza speranza per tutta la vita, come una catena, ed esalare i suoi sospiri nella solitudine delle foreste: ma non vi fu che un Petrarca solo che fosse dotato nel tempo stesso del dono della poesia; a lui si possono dunque applicare i versi di Goethe:

« *Und wenn der Mensch in seiner Quaal verstummt,*
« *Gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide* » (1).

Il genio della specie infatti è in guerra permanente coi genî tutelari degli individui; esso è il loro persecutore e nemico, sempre pronto a distruggere senza compassione la felicità personale per arrivare ai suoi fini. Quante volte non ha sacrificato ai suoi capricci la prosperità d'una intera nazione! Shakespeare ce ne presenta l'esempio nella terza parte dell'*Arrigo VI*, atto, II, scene 2 e 3. Tutto questo si fonda sul fatto che le radici del nostro essere stanno piantate nella specie, la quale possiede su noi un diritto immediato ed anteriore a quello di noi stessi; i suoi interessi dunque prevalgono su qualunque considerazione individuale. Per un sentimento vago di questa verità gli antichi personificarono il genio della specie in Cupido, che descrivono, ad onta del suo aspetto da fanciullo, come un dio ostile, crudele, di cattiva fama, demone capriccioso e tiranno, e tuttavia signore degli dei e degli uomini:

(Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!)

Le freccie mortali, la benda, e le ali, ecco i suoi attributi. Le ali simbolizzano l'incostanza, che nasce per lo più insieme alla disillusione, risultato d'una passione soddisfatta.

Siccome infatti la passione era fondata sopra un'illusione che faceva parer prezioso all'individuo ciò che non ha valore se non per la specie, è inevitabile che, non appena questa ha raggiunto il suo scopo, l'illusione svanisca. Il genio della specie, che teneva schiavo l'individuo, gli rende la libertà. Così abbandonato, questi ricade nelle sue vedute meschine e nella sua miseria originale, e si stupisce di vedere che dopo aspirazioni tanto sublimi, tanto eroiche, tanto infinite, non ha ottenuto per sua parte di piacere se non ciò che avrebbe trovato in qualunque altra soddisfazione sessuale: contro la sua aspettazione non si sente più felice di prima. Si accorge allora d'esser stato ingannato dalla volontà della specie. Così, ben di sovente, qualunque Teseo soddisfatto abbandonerà la sua Arianna. Se Petrarca fosse giun-

(1) « E se l'uomo nel suo dolore diventa muto, un Dio mi ha accordato di esprimere quanto soffro ».

to al colmo dei suoi voti, il suo canto sarebbe cessato, come cessa quello degli uccelli non appena le uova sono nel nido.

Notiamo di passata che quantunque la mia metafisica dell'amore debba dispiacere di certo a coloro specialmente che si trovano presi nelle reti amorose, tuttavia, se considerazioni sensate potessero in generale agire sopra questo sentimento, la verità fondamentale che ho scoperto dovrebbe fornire il mezzo per vincerlo. Ma per disgrazia sarà sempre vera la sentenza del comico antico: « *Quae res in se neque* « *consilium, neque, modum habet ullum, eam consiglio regere non* « *potes* » (1).

I matrimonî d'amore sono conclusi nell'interesse della specie, non a vantaggio dell'individuo. Gli sposi credono di stabilire la loro felicità personale: ma il loro vero scopo si è quello di cui non hanno coscienza, la creazione, cioè, di un essere che non è possibile se non per mezzo loro. Riuniti da questo scopo comune, sta in essi ormai d'accordarsi insieme nel miglior modo possibile per l'esecuzione. Ma molto spesso la coppia, influenzata per sempre da quell'illusione istintiva che costituisce l'essenza della passione, sarà sotto tutti gli altri riguardi assolutamente eterogenea. Lo si vede benissimo appena l'illusione, come deve fatalmente succedere, svanisce. Per conseguenza i matrimonî d'amore sono d'ordinario disgraziati, per ciò che provvedono alla generazione futura a spese della presente. « *Quien se casa por amores ha de viver con* « *dolores* ». *Chi si sposa per amore, ha da viver con dolore,* dice un proverbio spagnuolo. — Succede l'opposto nei matrimonî di convenienza, conclusi di solito sulla scelta dei genitori. Le considerazioni che li determinano, di qualunque natura si sieno, hanno almeno una realtà e non possono sparire da sè. Esse provvedono alla felicità della generazione attuale, ma a danno dei nascituri, quando tuttavia la felicità è pur sempre problematica. L'uomo che fa del matrimonio una questione di danaro, anzichè la soddisfazione d'una inclinazione, vive nell'individuo piuttostochè nella specie; la qual cosa, essendo contraria alla verità, pare anche contraria alla natura, ed ispira un certo disprezzo. Una ragazza che, contro i consigli dei parenti, rifiuta la mano di un uomo ricco ed ancora giovane per scegliersi un marito secondo l'inclinazione istintiva del cuore, senza badare ad alcuna considerazione di convenienze sociali, sacrifica la sua felicità individuale a vantaggio della specie. Precisamente per questo non si può rifiutarle una certa approvazione, per ciò che ella ha preferito ciò che era più importante ed ha agito secondo lo spirito della natura (o, per meglio dire, della specie), mentre i parenti la consigliavano nel senso dell'egoismo individuale. — Sembra dunque risultare da tutto ciò che nel matrimonio devono esser sacri-

(1) « Ciò che in sè non ha ragione, nè regola, non puoi guidar col consiglio ».

ficati gl'interessi della specie, o quelli dell'individuo. Il più delle volte succede infatti così, perchè è rarissimo il vedere le convenienze e la passione andar di pari passo. E' molto probabile che la condizione infelice degli uomini, sia dal lato fisico, sia dal lato morale ed intellettuale, provenga in parte dall'essere i matrimonî conclusi non per libera scelta e per inclinazione, ma in virtù di ogni sorta di considerazioni esterne e di circostanze accidentali. Però tener conto delle convenienze, e nel tempo stesso, fino ad un certo punto, della inclinazione, costituisce quasi una transazione col genio della specie. Le unioni felici, tutti lo sanno, sono ben rare, perchè sta nell'essenza del matrimonio l'aver in vista principalmente la generazione futura, e non la presente. Aggiungiamo tuttavia, a consolazione delle anime tenere ed amanti, che all'amore passionato va unito talora un sentimento di origine affatto diversa, l'amicizia, che si fonda sull'accordo dei caratteri, ma che non si manifesta di solito se non dopo che la passione si è estinta nel possesso. Quest'amicizia nasce più comunemente dalle qualità complementari e corrispondenti, fisiche, morali ed intellettuali, che hanno dato origine all'amore degli sposi a fine di propagare la specie, e che si trovano poi avere lo stesso rapporto complementare dal punto di vista degli individui in quanto formano contrasto nei temperamenti e nelle qualità intellettuali: da ciò l'armonia delle due nature.

Tutto questo studio metafisico sull'amore si collega strettamente alla mia metafisica in generale: la luce che esso spande su questa può riassumersi come segue.

Noi abbiamo riconosciuto che la scelta minuziosa con cui si procede nella soddisfazione dell'istinto sessuale, istinto che può elevarsi grado a grado fino all'amore passionato, è basata sull'interesse gravissimo che l'uomo prende alla costituzione personale e speciale della futura prole. Tale interesse, così straordinariamente degno d'attenzione, conferma due verità stabilite nei capitoli precedenti. In primo luogo, l'indistruttibilità dell'essere umano in sè, che si perpetua nella generazione avvenire. Per ciò che quest'interesse, tanto vivace, tanto attivo, nato, senza riflessione e senza premeditazione, dalle aspirazioni e dagli impulsi intimi del nostro essere, non potrebbe esistere tanto immutabile, nè esercitare una influenza tanto potente, se l'uomo fosse destinato a perire tutto intero, e se una generazione, realmente distinta, fosse legata a lui soltanto nella continuità del tempo. In secondo luogo viene confermata la verità che l'essere in sè risiede più nella specie che nell'individuo. Perchè quell'interesse che ciascuno prende per la costituzione particolare della specie, origine di qualunque intrigo d'amore dalla inclinazione più debole fino alla passione più seria, è in realtà la questione più importante d'ogni uomo; il buono o cattivo esito di essa lo tocca nel modo più sensibile; ben a ra-

gione dunque le passioni amorose son dette *affari del cuore*. Allorchè tale interesse è deciso, e fortemente pronunciato, gli si subordina, e, occorrendo, gli si sacrifica quello che non concerne se non la persona. Ciò prova che la specie importa all'uomo più dell'individuo, e che egli vive immediatamente nella specie piuttostocchè nell'individuo. Perchè mai allora resta sospeso con tanta sommissione sotto gli sguardi dell'eletta del suo cuore, pronto a farle qualunque sacrifizio? — Perchè è la parte *immortale* del suo essere che aspira così alla donna, mentre tutte le altre brame vengono soltanto dalla parte *mortale*. — Simile aspirazione, così viva, così ardente, verso una donna determinata, prova dunque direttamente l'indistruttibilità dell'elemento intimo del nostro essere, e la perpetuazione di esso nella specie. Considerare tale continuità come cosa insignificante ed insufficiente è un errore che nasce perchè per sopravvivenza della specie si intende solo l'esistenza futura di esseri simili a noi, e non identici; e quest'opinione a sua volta viene dal fatto che, partendo dalla conoscenza diretta verso le cose esterne, noi ci riferiamo soltanto alla forma esterna della specie, quale la percepiamo per mezzo dell'intuizione, e non alla essenza intima di essa. Ora tale essenza è precisamente ciò che forma la base della nostra coscienza, perchè ne è il midollo; dunque riguardo a noi essa è un principio ancora più immediato della coscienza, e, nella sua qualità di cosa in sè, indipendente dal principio d'individuazione, costituisce l'elemento unico ed identico di tutti gl'individui, sieno essi coesistenti, oppure si seguano nel tempo. Questa cosa unica ed identica è il voler-vivere, aspirazione incessante alla vita ed alla durata. E' ciò che la morte non saprebbe toccare, nè distruggere. Ma è anche quella forza immutabile che non può mai condurre ad una condizione migliore dell'attuale: per conseguenza se la vita è assicurata al voler-vivere, il dolore e la morte sono assicurati per sempre agl'individui. La salvezza viene dalla *Negazione* del voler-vivere; con questa la volontà dell'individuo si stacca violentemente dalla sua radice, la specie, e rinunzia ormai a vivere in essa. Allora cosa diventa il voler-vivere? Non solo non ne abbiamo alcuna idea, ma ci manca inoltre qualunque dato per formarcene una. Tutto al più potremmo caratterizzare un tale stato dicendo che allora vi ha la libertà di essere o di non essere il voler-vivere. Quest'ultima forma è disegnata nel Buddismo sotto la parola *Nirwana;* ne abbiamo dato l'etimologia nella nota alla fine del capitolo 41. Si tratta di cosa inaccessibile per sempre all'intelligenza umana.

Se ora, mettendoci al punto di vista di quest'ultime considerazioni, portiamo gli sguardi verso il tumulto della vita, vediamo le creature umane, oppresse dalla miseria e dal dolore, mettere in opera tutte le loro forze per soddisfare bisogni innumerevoli, e per allontanare affanni infinitamente varî, senza però poter sperare, in ricom-

pensa di tante fatiche, null'altro che la conservazione per qualche momento ancora di quell'esistenza individuale così tormentata. Ma fra tanto, in mezzo a questo tumulto, scorgiamo gli sguardi di due amanti che s'incrociano ardenti di desiderî: perchè dunque questi raggiri timidi e dissimulati? perchè tanto mistero? — Egli si è che gli amanti sono traditori che tramano in secreto di perpetuare tutto questo insieme di miserie e di tribolazioni che senza di loro avrebbe una fine ben presto, quella fine che essi impediscono come altri hanno fatto per lo innanzi.

Quest'ultima considerazione si estende già sull'argomento del capitolo seguente.

Aggiunta al capitolo precedente.

Così imprudentemente hai mosso questa parola! e dove credi tu che essa fuggirà? - Fuggii, perciocchè porto francamente la verità.
SOFOCLE

Più indietro alla pag. 375, avendo dovuto far cenno di passata sulla pederastia, l'ho caratterizzata un istinto tratto in errore. Ciò mi parve sufficente anche quando preparavo la seconda edizione. Ma poi, avendovi riflettuto, vi rilevai un problema curioso, e ne scopersi nel tempo stesso la soluzione. Questa presuppone il capitolo precedente e lo dilucida a sua volta; serve dunque a completare e confermare in una volta le vedute fondamentali che vi si trovano esposte.

Considerata in sè, la pederastia è una mostruosità non solo contro natura, ma anche odiosa e ributtante in modo superlativo: è un atto a cui soltanto l'immaginazione di un uomo assolutamente perverso, insensato od abbrutito, ha potuto decidere per una volta, e che non si può immaginarsi possa ripetersi ancora. Indirizziamoci ora alla realtà; questa ci mostrerà che succede invece tutto il contrario: noi vedremo che in ogni tempo ed in ogni paese tal vizio è stato coltivato ed ha fiorito ad onta dell'abbominazione insita in esso. Chi non sa quanto fosse diffuso presso i Greci ed i Romani, ove non si temeva, nè si arrossiva, di confessarlo e di praticarlo? Testimonianze in proposito abbondano in tutti gli scrittori. I poeti particolarmente ne hanno riempite le lore opere, senza eccettuarne il casto Virgilio (Egl 2.) Lo si attribuisce anche ai poeti dell'antichità più remota, ad Orfeo (che le Menadi fecero a brani proprio per questo) a Tamiri, agli dei stessi. Così pure i filosofi parlano di sì fatto amore molto più che di quello per le donne: Platone specialmente, a quanto pare, non conosceva che questo, come gli stoici, i quali lo dicono degno del savio (*Stob. ecl. eth., L. II, c.* 7). Nel *Banchetto*, Platone loda lo stesso Socrate, come di un atto inaudito di eroismo, per aver sdegnato Alcibiade, che compiacente gli si offriva. Nelle *Memorabilia* di Senofonte Socrate parla della pederastia come d'una cosa irreprensibile, anzi lodevole (*Stob. Flor. V. I, p.* 57). Nella stessa opera (*L, I, c. III*, § 8)

v'ha un passo in cui Socrate, mettendo in guardia contro i pericoli dell'amore, parla tanto esclusivamente dell'amore per i ragazzi che ci sarebbe da credere che allora non vi fossero affatto donne. Anche Aristotile (*Pol.*, *II*, 9) tratta della pederastia come di qualche cosa di solito, senza biasimarla; riferisce che essa era pubblicamente in onore presso i Celti e che le leggi la favorivano presso i Cretesi quale un mezzo per arrestare l'eccesso della popolazione; racconta inoltre (c. 10) che il legislatore Filolao la praticava, ecc. Cicerone arriva a dire: « *Apud Graecos opprobrio fuit adolescentibus, si amatores non* « *haberent* » (1). Del resto per il lettore colto tutte le testimonianze che cito sono superflue: si potrebbe trovarne a centinaia, tanto spesseggiano nel mondo antico. Questo vizio era familiare anche ai popoli più barbari, specialmente fra i Galli. Passiamo in Asia: vi troveremo tutti i popoli abbandonati a questo vizio, dai tempi più remoti fino ai nostri giorni, e ciò senza troppo celarsene: presso gl'Indù ed i Chinesi, e così presso tutte le popolazioni dell'Islam, i poeti cantano l'amore per i fanciulli molto più dell'amore per le donne; nel *Gulistan* di Sadi il libro « Sull'amore » parla esclusivamente di pederastia. Nè questa era ignota agli Ebrei poichè il Vecchio ed il Nuovo Testamento ne fanno menzione come di un atto punibile. Finalmente nell'Europa cristiana la religione, le leggi e l'opinione hanno dovuto combatterla con tutto il loro potere; nel medio evo era dovunque punita di morte; in Francia nel secolo XVI conduceva al rogo; in Inghilterra fino al primo terzo del secolo presente le era applicabile inesorabilmente la pena capitale; oggidì il pederasta è condannato alla deportazione a vita. Si vede bene quante misure rigorose si è dovuto impiegare per moderare questo vizio; vi si riescì in gran parte, senza però giungere a soffocarlo interamente; esso continua a serpeggiare in tutti i paesi e in tutte le classi sociali, velato dal più profondo mistero, e si mostra d'improvviso qua e là, spesso dove non lo si avrebbe supposto. E così succedeva del pari quando era punito di morte: ce ne danno prova i ricordi e le allusioni che troviamo negli scritti di tutte le epoche. — Riassumendo e pesando scrupolosamente i fatti, dobbiamo riconoscere che la pederastia appare in tutti i tempi e in tutti i paesi, ben differentemente da quello che supponevamo quando la consideravamo in sè stessa, ossia *a priori*. Infatti, per essere diffuso così universalmente, per resistere così vittoriosamente a tutti i mezzi impiegati per estirparlo, bisogna che a un titolo qualunque questo vizio trovi l'origine nella natura stessa dell'uomo; è questa l'unica ragione che possa spiegarci la sua universalità e la sua persistenza per mezzo della massima:

(1) Presso i Greci era cosa obbrobriosa per i fanciulli di non aver amatori.

Naturam expelles furca, tamen usque recurret (1).

Ecco usa conclusione a cui non possiamo assolutamente sottrarci se intendiamo procedere con sincerità. Di certo mi sarebbe facilissimo non tener conto dello stato vero delle cose e limitarmi a dimostrare il mio disprezzo ed il mio orrore per un vizio tale; ma non è questo il mio modo di sciogliere un problema: fedele alla vocazione innata che mi porta a cercare da per tutto la verità, e toccare il fondo delle questioni, io comincio col constatare il fenomeno cui si tratta ora di dar spiegazione insieme a tutte le sue inevitabile conseguenze. Ma che un fatto così radicalmente contrario alla natura, anzi ben di più, che un fatto che contraria la natura precisamente nelle sue vedute più importanti e più care, abbia origine proprio in questa medesima natura, è un paradosso talmente inaudito che la spiegazione di esso ci sembra dover essere un problema dei più difficili: tuttavia mi sento in caso di risolverlo oggi, scoprendo il mistero naturale su cui si fonda.

Il mio punto di partenza sarà un passo d'Aristotile nella *Politica, VII*, 16. — Vi è detto in primo luogo che gli uomini troppo giovani generano bambini gracili, deboli, difettosi nell'organismo e destinati a restar piccoli; si aggiunge poi che tutto questo si applica anche alla progenitura di gente troppo vecchia: « . . . .*perciocchè i feti procreati* « *da persone o troppo giovani o troppo vecchie cominciano dallo stato* « *embrionale ad aver una vita con imperfezioni di corpo e di mente;* « *la prole poi di coloro che sono sfiniti dalla vecchiezza è inferma ed* « *imbecille* ». Ciò che Aristotile così esprimeva come regola per gli individui, Stobeo stabiliva come legge per la comunità, alla fine della sua esposizione della filosofia peripatetica (*Ecl. eth.*, L. II, c. 7): « *Affinchè il corpo sia robusto e perfetto fa d'uopo che coloro che si* « *stringono in matrimonio non siano nè troppo giovani, nè troppo* « *vecchi, perchè verso l'una e l'altra età la prole resterebbe debole ed* « *imperfetta* ». Aristotile prescrive in conseguenza che l'uomo, passati i 54 anni, non debba più generare, benchè, per ragioni di salute o per qualunque altra causa, possa continuare ad aver commercio colla propria donna. Non dice come occorra procedere per conciliare le due esigenze: il suo avviso sarebbe evidentemente quello di sopprimere nel caso i nascituri facendo abortire la madre, perchè poche linee più addietro raccomanda l'aborto artificiale. — La natura, da parte sua, non può disconoscere i fatti che hanno eccitato i precetti di Aristotile, nè sopprimerli. Perciocchè, fedele alla sua massima: *natura non facit saltus*, essa non saprebbe esaurire bruscamente la secrezione del seme presso l'uomo: come tutte le altre funzioni orga-

(1) « Caccia a forza la natura, essa ritornerà di volo ».

niche, anche questa non muore se non per degradazioni insensibili. Durante tale periodo la procreazione non darebbe che esseri deboli, fiacchi, malaticci, meschini e di poca durata. Il fatto pur troppo si presenta assai spesso: bambini generati in simili condizioni muoiono d'ordinario nei loro primi anni, od almeno non raggiungono mai una età avanzata; la loro costituzione resta sempre delicata, morbosa, languida, e si trasmette alla loro discendenza. Ciò che dico dell'età della decadenza conviene del pari all'impubertà, dal punto di vista della procreazione. Ora, la natura non ha interesse più caro della conservazione della specie nella purezza del tipo; per realizzarla le occorre il concorso d'individui bene costituiti, robusti e vigorosi; e non ne ammette altri. Noi abbiamo già veduto (cap. 41) che essa non apprezza e non adopera gl'individui che come stromenti; la specie sola è il suo scopo. Ne segue che, in virtù delle sue leggi e dei suoi stessi fini, la natura si trova realmente imbarazzata in presenza d'uno stato di cose tanto critico. Essa non può ricorrere a mezzi violenti e dipendenti da una volontà estranea, simili a quelli a cui fa allusione Aristotile: la sua essenza vi si oppone; nè può rimettersene alla saggezza umana, nella speranza che, istruiti dall'esperienza, gli uomini conoscano le funeste conseguenze d'una procreazione troppo immatura o tardiva, e che la sana e fredda riflessione li induca a dominare i loro appetiti. La natura non poteva far calcolo sopra alcuno di questi due espedienti in una circostanza così importante. Allora non le restava più che l'alternativa di scegliere il minore fra due mali. A tal uopo le bisognava guadagnare alla sua causa il suo complice favorito, l'istinto, quello stesso che abbiamo veduto, nel capitolo precedente, attendere dovunque all'importante funzione della procreazione facendo succedere in proposito così strane illusioni; ma qui essa non poteva riescire presso di lui se non falsandolo. La natura non conosce principî morali, ma solo ciò che è fisico: tra essa e la morale esiste anzi un antagonismo dichiarato. Suo scopo unico è il mantenimento, perfetto quanto meglio è possibile, dell'individuo, ma, prima di questo, il mantenimento della specie. E' ben vero che, anche fisicamente, la pederastia riesce di danno ai giovanetti che vi si lasciano trascinare, non però al punto di non essere il più piccolo dei due mali, e si è desso che la natura sceglie per riparare da lungi ad un male più grande, alla degenerazione della specie, e per impedire in tal modo il deterioramento che si produrrebbe e che andrebbe sempre aggravandosi.

In seguito a tale previdenza della natura, nasce regolarmente, presso a poco verso l'età indicata da Aristotile, in modo sordo ed insensibile, una tendenza verso questo vizio, tendenza che si accentua e si afforza a misura che l'attitudine a generare una prole sana e vigorosa declina. Così volle la natura. Non dimentichiamo però che dal-

l'inclinazione nascente al vizio stesso la distanza è grande ancora. Certo, se come nella Grecia e in Roma antiche, o come in Asia anche oggidì, non le fosse messo alcun freno, questa tendenza, incoraggiata dall'esempio, potrebbe facilmente condurre al vizio, il quale prenderebbe allora un grande sviluppo. Ma in Europa contro di essa si levano motivi così potenti di religione, di morale, di penalità e di onore, che quasi non v'ha persona che non frema di orrore soltanto pensandovi; su trecento individui, per esempio, che ne proveranno la tentazione, se ne darà appena uno abbastanza fiacco e sventato per soccombervi; il fatto è tanto più positivo in quanto questa tendenza comincia a manifestarsi quando l'ardore del sangue diminuisce, quando l'istinto sessuale generalmente declina e quando d'altra parte il vizio trova nella maturità della ragione, nella prudenza che viene dall'esperienza e in quella fermezza che ha avuto tante occasioni di esercitarsi, avversarî così potenti, che soltanto una natura cattiva già in origine rischierà di lasciarvisi cadere.

La natura intanto arriva così ai suoi fini, perciocchè questa inclinazione fa nascere verso il sesso femminile un'indifferenza crescente, indifferenza che si cangia in antipatia e che finisce col degenerare in una ripugnanza assoluta. Ecco dunque raggiunto lo scopo, e ciò in modo tanto più sicuro inquantochè le forze genitali, decrescendo, assumono più nettamente tale direzione contro natura. — Per questo la pederastia è sempre un vizio proprio della vecchiaia: non sono che vecchi coloro che di tempo in tempo, con grave scandalo pubblico, sono colti sul fatto. Gli uomini in tutta la forza della virilità non la conoscono, e possono appena spiegarselo. Quando talora si dà un'eccezione alla regola, credo che ciò possa succedere solo in seguito ad una depravazione accidentale e prematura della facoltà generativa, la quale non potrebbe creare se non una progenitura mal costituita; a rimediarvi, la natura la devia dalla direzione normale. Per questo quegl'immondi passivi (Cinedi), che disgraziatamente non sono rari nelle grandi città, indirizzano i loro segni e le loro proposte soltanto agli uomini d'una certa età, e mai ai giovani od a coloro che sono all'apogeo della virilità. Anche presso i greci, ove l'esempio e l'abitudine potevano aver deciso qua e là un'eccezione alla regola, gli scrittori, sopratutto i filosofi e fra questi principalmente Platone ed Aristotile, ci dicono in modo preciso che gl'individui presi da simile inclinazione erano vecchi. Ecco in proposito un passo di Plutarco degno di nota (*Liber amatorius*, c. 5): « . . . . *l'amore per i fanciulli che fosse* « *sorto tardi nel corso della vita o intempestivo, discaccia l'amor na-* « *turale e primitivo* ». Pur anco fra gli dei i più vecchi soltanto (Giove, Ercole) avevano i loro favoriti, non così i giovani (Marte, Apollo, Bacco, Mercurio). — Tuttavia in Oriente la scarsezza di donne creata dalla poligamia può aver dato luogo a qualche traviamento forzato,

come in alcune colonie moderne dove la popolazione femminile fa difetto, per esempio in California, ecc. — Siccome lo sperma non ancora maturo, nella stessa guisa dello sperma degenerato per l'età, non può fornire se non una prole fiacca, male costituita e infelice, così durante l'adolescenza succede un fenomeno analogo a quello che abbiamo visto prodursi nella vecchiezza: nasce infatti nei giovanetti, una tendenza erotica del genere medesimo, che però conduce molto di rado alla pratica del vizio, perchè, a lato dei motivi esposti qui addietro, offende ancora l'innocenza, il candore, la delicatezza e la timidezza della prima gioventù.

Dall'insieme di quanto abbiamo esposto si deduce che, mentre questo vizio sembra andar contro le intenzioni della natura in ciò che essa ha di più caro e di più importante, serve invece davvero tali intenzioni, in modo indiretto, coll'impedire un male più grave. Infatti è il risultato di una facoltà generatrice che si estingue o che non è ancora bene sviluppata, facoltà che nell'uno e nell'altro caso minaccia la pura integrità della specie: considerazioni morali avrebbero dovuto indurre a sospendere la funzione nelle circostanze date, ma ciò non poteva essere perchè il cammino della natura non è diretto mai da principî morali propriamente detti. In tale stato di cose, la natura, messa alle strette in virtù delle stesse sue leggi, ricorse al meno dannoso degli espedienti, ad uno stratagemma consistente nella perversione dell'istinto; si potrebbe dire che ha costrutto un ponte dell'asino (*Eselsbrücke*) per suo uso, allo scopo di evitare fra due mali il più grande, come abbiamo dimostrato. Essa è sempre preoccupata dalla cura importante d'impedire generazioni imperfette, che alla lunga potrebbero deteriorare la specie intera, e per riescirvi, l'abbiamo veduto, non si fa scrupolo nella scelta dei mezzi. In questa circostanza la guida quello stesso spirito che spinge la vespa ad uccidere i suoi nati (1); perchè in ambo i casi la natura preferisce un male piccolo ad un male più grande: falsa l'istinto per togliere le troppo funeste conseguenze di esso.

Lo studio or ora finito fu fatto per risolvere prima di tutto il problema sorprendente accennato qui sopra; poi per confermare la teoria già emessa nel capitolo precedente, vale a dire che si è l'istinto che guida l'amore dei sessi e produce un'illusione, l'interesse della specie sovrastando a tutto dinanzi agli occhi della natura: ho voluto stabilire che questo si applica del pari al caso presente ove l'istinto devia e degenera così brutalmente, mostrando che qui pure si tratta dell'interesse della specie, colla differenza che il fine attuale è nega-

(1) Le vespe che hanno nutrito molto accuratamente e laboriosamente, col prodotto delle ruberie loro, le larve, uccidono in ottobre l'ultima generazione, perchè la vedono esposta a morire di fame.

tivo, e che questa volta la natura procede per via profilattica. Lo studio fatto serve dunque a metter meglio in luce l'insieme della mia metafisica dell'amore. Inoltre, da un punto di vista più generale, ha svelato una verità rimasta ignota fino adesso, verità che, per strana che sia, getta nuova luce sull'essenza intima, sullo spirito e sul modo di agire della natura. Per conseguenza si comprenderà benissimo che qui non si trattava di formulare precetti morali per mettere in guardia contro questo vizio, ma bensì di far intendere chiaramente il significato del fenomeno. Del resto la vera e profonda ragione metafisica, la ragione ultima, per la quale bisogna respingere la pederastia, si è che nel tempo stesso in cui questa afferma il voler-vivere, sopprime del tutto la conseguenza di tale affermazione, ossia il rinnovamento della vita che mantiene aperte le vie eventuali alla salvezza.

Finalmente coll'esporre questi paradossi ho voluto rendere un piccolo servizio ai professori di filosofia: siccome il divulgarsi sempre maggiore del mio sistema filosofico, ad onta di tutti i loro sforzi per impedirlo, li ha grandemente sconcertati, ho voluto offrir loro l'occasione di calunniarmi quale protettore e raccomandatore della pederastia.

Sull'affermazione del voler-vivere. [1]

Se il voler-vivere si mostrasse soltanto per mezzo dell'istinto della conservazione, non si avrebbe che l'affermazione di un fenomeno individuale durante il breve intervallo della sua durata naturale. Le pene e gli affanni d'una simile esistenza non sarebbero eccessivi, e la vita riescirebbe facile e ridente. Ma poichè ciò che vuole, lo vuole in modo assoluto e per sempre, così si manifesta anche come istinto di riproduzione, perchè ha in vista una serie infinita di generazioni. Questo distrugge la calma, la serenità e l'innocenza che avrebbero accompagnato un'esistenza puramente individuale; porta alla coscienza l'agitazione e la malinconia, e sparge nella vita catastrofi, tormenti, miserie. Se, per una rara eccezione, l'uomo lo soffoca volontariamente, vorrà dire che la volontà di questi fa ritorno su sè stessa, e si converte. Essa allora finisce coll'individuo, e non persiste più in là di lui. Una tale conversione non è possibile se non al prezzo d'una dolorosa violenza dell'uomo su sè medesimo. Ma una volta fatto lo sforzo la coscienza trova subito, ad un grado ben superiore, la calma e la serenità di un'esistenza individuale. — All'opposto la soddisfazione di questo istinto, la realizzazione di questo desiderio, il più violento fra tutti, diviene l'origine d'una nuova esistenza; si ha allora da rifare la stessa strada con gli stessi pesi, le stesse inquietudini, gli stessi bisogni, gli stessi dolori: si tratta, è vero, di un altro individuo cui tocca vivere, ma se padre e figlio, differenti come fenomeno, lo fossero assolutamente anche in sè, dove sarebbe allora la giustizia eterna? — La vita si presenta come un obbligo, un compito, cui è d'uopo soddisfare, dunque quasi sempre come una lotta incessante contro il bisogno. Ciascuno cerca di disimpegnarvisi al più buon mercato possibile, e trascina la vita come si sobbarcherebbe ad un lavoro forzato. Ma chi ha contratto il debito? — Non altri che il procreatore in un momento di voluttà. E perchè questi ha gustato il piacere, un nuovo essere è condannato a vivere, a soffrire ed a morire. Però noi sappiamo, ed è questo il momento di rammentarcene, che la molteplicità del-

(1) Questo capitolo si riferisce al par. 60 del primo volume.
(« Nota di Schopenhauer »).

l'identico ha per condizione lo spazio ed il tempo, a cui, in senso siffatto, ho messo il nome di *principio d'individuazione*. Senza di ciò sarebbe da dubitare della giustizia eterna. Precisamente sul fatto che il procreatore riconosce sè stesso nel procreato sta il fondamento dell'amore paterno; il padre è pronto a lavorare, a soffrire, ad esporsi per il figlio più che per sè medesimo, e facendolo sa di adempiere un dovere.

La vita dell'individuo, colle sue pene, i suoi bisogni e i suoi dolori senza fine, è in certa maniera il commento e la parafrasi dell'atto generativo, di questa affermazione spiccatissima del voler-vivere; con tale atto l'uomo si costituisce debitore anche della natura: le deve ormai una morte, e con angoscia pensa al suo debito. — Non è questa la prova che l'esistenza è il risultato di un errore? — Senza dubbio, a condizione di pagare periodicamente il tributo necessario del nascere e del morire, noi siamo certi di esistere in eterno e di gustare di seguito tutte le pene e tutte le gioie della vita, senza lasciarne scappare una sola: è proprio questa la conseguenza dell'affermazione del voler-vivere. Così essendo, quel terrore della morte che ci rende tanto attaccati alla vita, ad onta dei suoi dolori, è del tutto illusorio; ma anche altrettanto illusorio è l'istinto che ci ha attratti all'esistenza. Questa medesima attrazione possiamo vederla manifestarsi all'esterno negli sguardi, carichi di desiderî, che si scambiano due amanti: vi troveremo l'espressione più pura del voler-vivere che si afferma. Quanto è dolce, quanto è tenero allora! Non vuole che felicità, gioia calma, piaceri tranquilli, per sè, per gli altri, per tutti. E' un tema d'Anacreonte. Lusingato dalle sue stesse carezze si lascia prendere all'agguato della vita. Ma non appena ha toccato l'esistenza, non v'ha più che tormenti che conducono al delitto, e delitti cui seguono tormenti: la scena presenta dovunque rovine ed orrore. E' un tema d'Eschilo.

L'atto stesso per mezzo del quale la volontà si afferma creando l'uomo, è universalmente considerato come vergognoso in sommo grado; tutti si celano con cura nel compierlo, e, colti sul fatto, provano lo stesso spavento come se fossero sorpresi mentre commettono un delitto. Di sangue freddo non vi si pensa il più delle volte che con ripugnanza, e talora anche con orrore, quando si è in una disposizione di spirito piuttosto elevata. Su questo soggetto si trova in Montaigne, al cap. 5 del III libro, un passo sotto il titolo: *Ce que c'est que l'amour;* esso contiene alcune considerazioni profonde che corrispondono perfettamente alle nostre vedute. L'atto genitale è seguìto da un'agitazione e da un pentimento affatto particolari, sopratutto quando è consumato per la prima volta; tale sentimento sarà tanto più spiccato quanto più è nobile il carattere. Anche Plinio, un pagano, dice: « *All'uomo soltanto il pentimento della prima unione carnale; alla* « *vita poi il presagio che abbia a dolersi dell'origine* » (*Hist, nat.*,

X, 83). D'altra parte cosa fanno e cosa cantano nel loro sabba i diavoli e le streghe del Faust di Goethe? Oscenità e lussurie. Nei mirabili Paralipomeni dello stesso dramma cosa predica alla folla Satana in persona? Oscenità e lussurie, e null'altro. — Eppure l'umanità non esiste se non alla condizione che sia messo ad effetto di continuo un atto di siffatta natura. — Se l'ottimismo fosse nel vero, se la vita fosse il dono d'una Bontà suprema guidata da una Saggezza suprema, se tal vita meritasse che noi ne fossimo riconoscenti, e se fosse in sè qualche cosa di prezioso di cui si potesse andar superbi e rallegrarsi, sarebbe davvero necessario che l'atto che deve eternarla si presentasse a noi sotto ben altro aspetto. Se invece la vita è una specie di passo falso, di strada sbagliata; se, opera d'una volontà cieca in origine, lo svolgimento più felice che essa possa sperare si è che questa volontà rinsavisca e sopprima sè stessa, — allora l'atto che perpetua simile esistenza deve ben essere quello che è.

Mi è d'uopo ora presentare un'osservazione che interessa la base medesima della mia dottrina, cioè che quella vergogna da cui è colpita la funzione generativa si estende anche agli organi suoi, benchè questi ci sieno dati fino dalla nascita, come tutti gli altri membri. Ecco un'altra prova, molto concludente, che la voluttà non si mostra soltanto sotto forma di atti, ma si manifesta e si oggettiva pure nel corpo umano, il quale è opera di esso. Perciocchè come potrebbe l'uomo vergognarsi d'una cosa che esiste senza la sua volontà?

L'atto genitale è inoltre la chiave dell'enigma del mondo. Questo è esteso nello spazio, vecchio nel tempo, e d'una infinita varietà di figure. Ma tutto ciò non è che il fenomeno del voler-vivere, di cui la concentrazione, od il foco, si è l'atto genitale. Per mezzo di esso si esprime nel modo più chiaro l'essenza del mondo. E' degno di nota che in tedesco lo si designa senz'altro per « *la volontà* » in questo giro di frase molto significante: « *er verlangte von ihr, sie sollte ihm zu* « *Willen seyn* » (1). Come espressione perfetta della volontà questo atto è dunque il midollo, il compendio, la quintessenza del mondo; esso ce ne spiega la natura e l'andamento; è proprio la chiave dell'enigma. Lo si dice anzi « *l'albero della scienza* », per la ragione che dal momento in cui lo si ha gustato, gli occhi si aprono alla luce e si sa cosa sia la vita. Anche Byron lo ripete:

The tree of knowledge has been pluck'd, — all's known (2).

Don Giovanni, I, 128.

Al medesimo titolo esso costituisce il grande αρρητον, il secreto della

(1) Letteralmente: « Ei le domandò di essere alla sua volontà » (cioè « di darsi a lui »). (« Il Trad.).

(2) « L'albero della scienza è stato spogliato , — tutto è noto ».

commedia, di cui non è permesso parlare mai e in nessun luogo apertamente, ma che resta sempre e dovunque sottointeso come il punto principale d'ogni faccenda: presente di continuo ai pensieri di tutti, la più piccola allusione ad esso è immediatamente compresa. Questo atto, con tutto ciò che vi si riferisce, sostiene nel mondo la parte principale, perciocchè non v'ha palmo di terra in cui, da un lato non si cerchi, e dall'altro non si supponga qualche intrigo amoroso; e l'importanza della parte che rappresenta sta perfettamente in rapporto con quella del « *punctum saliens* » (1) dell'uovo del mondo. Il lato comico della faccenda però è il mistero con cui si cerca continuamente di avviluppare questa cosa, la più interessante fra tutte.

Ma guardate un po' adesso l'intelletto umano, giovane ed innocente ancora, come si spaventa dell'enormità dell'atto quando il gran mistero gli si svela per la prima volta! Bisogna cercarne il motivo nell'immenso cammino che la volontà, inconsciente in origine, ha dovuto percorrere prima di elevarsi fino ad un intelletto fornito di ragione, quale esiste nell'uomo; durante questo lungo tragitto essa è divenuta talmente straniera a sè medesima che ha perduto di vista la sua stessa origine, la sua « *poenitenda origo* » (2), e se spaventa allorchè una conoscenza pura ed innocente viene a ricordargliela.

L'istinto genitale e la sua soddisfazione essendo dunque il foco in cui si concentra la più alta espressione della volontà, riesce cosa caratteristica, — e il linguaggio simbolico della natura lo esprime ingenuamente, — che la volontà individualizzata, ossia, in altre parole, l'uomo e l'animale, non possano entrare nella vita se non per la porta delle parti sessuali.

Il voler-vivere, concentrato nell'atto genitale, si afferma sempre, senza fallo, presso l'animale. Nell'uomo soltanto la volontà, che è la « *natura naturans* », giunge a riflettere. Riflettere significa conoscere, non di una conoscenza unicamente applicata al servizio dei bisogni momentanei della volontà individuale o delle esigenze urgenti del presente, come succede presso l'animale nella misura della sua perfezione e dei suoi bisogni, che vanno sempre paralleli; — ma di una conoscenza di natura più vasta, di una conoscenza che abbraccia il ricordo preciso del passato e l'anticipazione approssimativa dell'avvenire, permettendo così un sunto completo, sia della vita propria, sia della vita altrui, sia anche dell'esistenza in generale. Veramente la vita di tutte le specie animali, durante le migliaia d'anni della loro esistenza, somiglia in una certa misura ad un semplice istante, perciocchè si compone soltanto della coscienza del presente, senza quella del passato e dell'avvenire, e quindi della morte. In questo senso è

(1) Il punto germinativo dell'uovo.

(2) Quell'origine di cui deve dolersi: l'autore si riferisce al passo di Plinio citato più addietro. («Il Trad.»).

un istante permanente, un « *nunc stans* ». — Sia detto per incidenza: pur sempre vediamo che la forma della vita, come fenomeno d'una volontà cosciente, è prima di tutto e in modo diretto il presente; il passato e l'avvenire vengono ad aggiungervisi per l'uomo soltanto, ed unicamente come concetti: l'individuo non può conoscerli se non nell'astrazione; tutto al più l'immaginazione può dilucidarli per mezzo di immagini. — Così dunque dopo che il voler-vivere, od essenza della natura, nella sua ricerca incessante d'un'oggettivazione più perfetta e d'un godimento più completo, ha percorso la serie intera degli animali, — evoluzione la quale sul medesimo pianeta si compie spesso in varie riprese e colla quale tutte le serie animali successive ricominciano nuove ciascuna volta, — tale voler-vivere giunge finalmente nella specie umana, dotata di ragione, fino al punto di poter riflettere. Ma allora l'uomo comincia a vedere che la questione è grave; si domanda necessariamente come e perchè esista, e specialmente ricerca se le fatiche e le miserie della sua esistenza e delle sue aspirazioni sieno compensate dai benefici che ne ricava. *Le jeu vaut-il bien la chandelle?* — E' questo il momento in cui, alla luce scintillante della intelligenza, ei deve decidersi ad affermare o negare il voler-vivere, quantunque in generale non possa concepire la negativa se non sotto forma allegorica. — Ne segue che non abbiamo motivo per ammettere che la volontà possa oggettivarsi ad un grado più elevato nella serie, perchè qui essa è ormai giunta al punto regressivo dell'evoluzione.

Del nulla e dei dolori della vita.

Sortita dalla notte dell'inconscio per svegliarsi nella vita, la volontà entra come individuo in un mondo senza limite e senza fine, fra esseri innumerevoli, pieni tutti di aspirazioni, di affanni e di errori, e, dopo aver traversato una specie di sogno penoso, corre a rituffarsi nella sua antica incoscienza. — Ma intanto i suoi desiderî sono illimitati e le sue pretese inesauribili; qualunque brama soddisfatta dà origine ad una nuova brama. Nessuna soddisfazione al mondo basterebbe a saziare la sua cupidigia, a metter termine alle sue esigenze, a colmare l'abisso senza fondo del suo cuore. Di fronte a questo, cercando quale sia per l'uomo la sua parte ordinaria di soddisfazione in qualunque genere, troveremo che essa si riduce il più delle volte alla conservazione malagevole della esistenza, conquistata giorno per giorno a forza di fatica e di cure incessanti, frutto d'una lotta continua contro il bisogno, colla morte sempre in vista. — Tutto nella vita annuncia che la felicità terrena è destinata ad essere annientata o ad essere riconosciuta per illusoria. Tale condizione delle cose è basata sul fondo stesso della loro essenza. La vita quindi, per la maggior parte degli uomini, scorre triste e breve. Coloro che relativamente si sentono felici, non lo sono che in apparenza, oppure come i vecchi di cent'anni, fanno un'eccezione rarissima, di cui bisognava restasse la possibilità, perchè servisse d'allettamento. La vita ci delude senza tregua, in dettaglio come in grande. Quando promette non mantiene, salvo il caso in cui voglia dimostrarci come sia poco desiderabile ciò che si brama. Quando ha dato, ritoglie. Il miraggio delle cose lontane ci fa vedere un paradiso che svanisce, come le illusioni ottiche, non appena ci lasciamo sedurre a dargli la caccia. La felicità dunque si trova sempre posta nell'avvenire, oppure nel passato, ed il presente è come una piccola nube nera che il vento spinge sopra la pianura illuminata dal sole: davanti ad essa, dietro ad essa, tutto brilla lucente; essa sola getta sempre l'ombra. Quindi, il presente è insufficiente; ma l'avvenire è incerto, ed il passato irreparabile. La vita colle sue tribolazioni, piccole e grandi, d'ogni ora, d'ogni giorno, d'ogni settimana, d'ogni anno, colle sue speranze deluse e coi suoi accidenti incal-

colabili, porta l'impronta così manifesta di qualche cosa fatta proprio perchè ce ne distogliamo, che si stenta a comprendere come si sia potuto illudersi e lasciarsi persuadere che essa è là perchè si abbia a goderne con gratitudine e che l'uomo è creato perchè sia felice. Tutto al contrario queste illusioni e questi disinganni continui, e così pure il carattere della vita, sono in certa guisa calcolati con intenzione, per convincerci che nulla qui basso è degno delle nostre brame, della nostra attività, delle nostre lotte, che tutti i beni sono vanità, che il mondo sotto ogni riguardo è in fallimento, e che la vita è un affare che non copre la spesa: tutto ciò allo scopo d'indurre la volontà a distogliersene.

Si è il tempo, da prima, che rivela e fa comprendere alla intelligenza dell'individuo il nulla degli oggetti tutti del volere. Sotto la forma temporanea l'inanità delle cose si mostra per mezzo della loro fugacità: in virtù del tempo tutte le nostre gioie e tutti i nostri piaceri ci sfumano tra mano, e noi allora, sorpresi, ci domandiamo cosa sieno divenuti. Dunque proprio il nulla stesso costituisce tutto ciò che v'ha d'oggettivo, di reale, nel tempo, vale a dire ciò che gli corrisponde nell'essenza intima delle cose; per conseguenza sta qui tutto quello che il tempo esprime realmente. Perciò è desso la condizione necessaria, a priori, di tutte le nostre intuizioni; ogni cosa, non eccettuati noi stessi, deve mostrarsi sotto questa forma. La vita così somiglia ad un pagamento fatto in moneta spicciola, che viene contata pezzo per pezzo e di cui bisogna dar ricevuta: alla moneta equivalgono i nostri giorni, alla quietanza la morte. Perciocchè la sentenza della natura su tutti gli esseri che comprende resta alla fine eseguita dal tempo che li distrugge.

Und das mit Recht: denn Alles was entsteht,
Ist werth, dass es zu Grunde geht.
Drum besser wär's, dass nichts entstünde (1).

La vecchiaia e la morte, termini necessarî della vita, sono dunque il decreto di condanna fatto dalla stessa natura, la quale stabilisce con esso che il voler-vivere è un'aspirazione che deve annullarsi da sè medesima. « Ecco », essa dice, « come finisce ciò che hai voluto fin qui; « bisogna voler qualche cosa di meglio ». L'insegnamento che ne viene, così, per ciascuno si è che gli oggetti del suo volere sono fallaci, incerti, caduchi, e apportano tormenti piuttostochè gioie, fino al momento in cui colla vita crolla anche il terreno su cui posavano: la morte viene allora, come ultimo argomento, a finir di convincere che qualunque aspirazione, qualunque volere, non erano se non errore e follìa:

(1) « Ed è giustizia, perchè tutto ciò che nasce merita di perire. Per questo sarebbe meglio che nulla nascesse ».

Then old age and experience, hand in hand,
Lead him to death, and make him understand,
After a search so painful and so long,
That all his life he has been in the wrong (1).

Ma è d'uopo anche studiare il lato più speciale della questione, perciocchè in esso ho trovato la contraddizione più grande. — Innanzi tutto devo ripetere ciò che ho già esposto nel testo circa la natura negativa di qualunque soddisfazione della volontà, per conseguenza, di qualunque piacere e di qualunque felicità, in opposizione alla natura positiva del dolore.

Noi avvertiamo il dolore, o l'inquietudine, o la paura, ma non sentiamo l'assenza del dolore, la tranquillità, la sicurezza. Ci accorgiamo del desiderio nella stessa guisa in cui sentiamo la fame o la sete: appena realizzato, succede di esso come del boccone o della sorsata, che, inghiottiti, cessano di esistere per la sensazione. Ci riesce dolorosa la perdita d'un godimento o d'un piacere, ma la scomparsa d'un dolore, anche quando ne abbiamo sofferto a lungo, non è sentita direttamente; tutto al più vi pensiamo per partito preso coll'aiuto della riflessione. Perciocchè il dolore ed il bisogno soltanto possono esser provati positivamente; essi soli si fanno sentire da sè: il benessere invece è uno stato puramente negativo. Ne viene che i tre beni supremi della vita, salute, giovinezza e libertà, non sono apprezzati da noi al loro giusto valore finchè li possediamo, ma unicamente quando li abbiamo perduti, perchè non sono altro che negazioni. Così non ci avvediamo di certi momenti felici della nostra esistenza se non quando essi hanno ceduto il posto a giorni di tristezza. — A misura che le gioie aumentano, la nostra attitudine a gustarle diminuisce: ciò che è divenuto abituale non è più avvertito come godimento. Ma precisamente per questo cresce la nostra sensibilità al dolore, perchè la soppressione di un'abitudine riesce penosa. Così dunque il possesso aumenta la misura dei bisogni, e, come conseguenza, la facoltà di soffrire. — Le ore volano tanto più preste quanto più gradevolmente sono impiegate e tanto più lente quanto più sono tristi, perchè non è il piacere, ma bensì il dolore, che si fa sentire in modo positivo. Del pari si ha il sentimento del tempo che scorre soltanto allorchè si è oppressi dalla noia, e non durante i divertimenti. Questi fatti provano che la nostra esistenza è tanto più felice quanto meno ce ne accorgiamo: d'onde la conseguenza che per noi sarebbe preferibile il non possederla. Una gioia vivissima, suprema, può esser compresa tutto al più come risultante da un grande bisogno che l'abbia preceduta:

(1) « La vecchiezza, poi, e l'esperienza, concordi, lo accompagnano alla morte, e gli fanno comprendere che dopo tanto lunghe e tanto penose ricerche egli è rimasto tutta la vita nel falso.

perciocchè nessuna cosa può venire ad aggiungersi ad uno stato durevole di contento eccetto un po' di passatempo o di soddisfazione della vanità. Per questo i poeti sono sempre obbligati a mettere gli eroi in situazioni pericolose e difficili, allo scopo di poterli tirar fuori sani e salvi; il dramma e l'epopea non dipingono altra cosa fuorchè esseri che lottano, soffrono, si tormentano, e ogni romanzo è una lanterna magica in cui possiamo osservare gli spasimi e le convulsioni di un cuore umano che si dispera. Walter Scott ha espresso ingenuamente tale necessità estetica nella conclusione della novella intitolata « *Old mortality* ». — Lo stesso Voltaire, questo favorito della natura e della felicità, riconosce chiaramente quanto sia vero ciò che ho esposto; ei dice: « *le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle* », ed aggiunge: « *il y a quatrevingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre* « *chose que me résigner, et me dire que le mouches sont nées pour être* « *mangées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par les* « *chagrins* ».

Prima di asserire con tanta sicurezza che la vita è un bene desiderabile e degno di riconoscenza, si dovrebbe confrontare una buona volta a sangue freddo la somma delle gioie con quella degli affanni possibili nell'esistenza di un uomo. Credo che non sarebbe difficile stabilirne il calcolo. Ma in fondo è perfettamente inutile disputare per sapere se in questo mondo la vince la somma del bene o quella del male, visto che l'esistenza del male basta da sola a decidere la questione; un male infatti non può esser cancellato, nè compensato, da un bene che lo accompagna o lo segue:

Mille piacer non vagliono un tormento.

PETRARCA.

Perciocchè, vivano pure felici e tranquilli migliaia d'individui, non per questo saranno annullati i tormenti e le angoscie di una sola creatura umana; e del pari, il mio benessere presente non può togliere che io abbia sofferto altre volte. Se la somma del male fosse cento volte più piccola di quello che lo è in realtà, il fatto solo che esso esiste basterebbe dunque a stabilire una verità che si può esprimere in molte maniere differenti, ma sempre un po' indirette, per esempio, che noi non abbiamo argomento di rallegrarci che il mondo esista, ma bensì di dolercene; — che la non-esistenza di esso sarebbe preferibile alla sua esistenza; — che alla fin fine il mondo è una cosa che dovrebbe non essere; ecc. Byron espone mirabilmente tale pensiero nelle sue poesie: « *La nostra vita è di una natura falsa; non stanno in armonia* « *colle cose quella dura legge, quell'inestirpabile contagio del peccato,* « *quell'Upas illimitato, quell'albero infesto, di cui la terra è la ra-* « *dice, e di cui le foglie ed i rami sono l'ambiente da dove cadono su-*

« *gli uomini, come la rugiada, tutte le tribolazioni, — malattie, mor-*
« *te, schiavitù, — tutti i mali che vediamo, — e, peggio ancora, an-*
« *che tutti i mali che non vediamo — quei mali che fanno palpitare*
« *l'anima incurabile sotto dolori sempre nuovi* ».

Se il mondo e la vita fossero loro proprio scopo finale e non avessero quindi bisogno di giustificazione in teoria, nè di un compenso o di una espiazione in pratica; — se noi ammettessimo, per esempio, con Spinoza e cogli spinozisti moderni, che sono la manifestazione unica di un Dio il quale, per capriccio o per mirarsi nell'opera sua, compirebbe su sè stesso una simile evoluzione, ciò che dispenserebbe dal giustificare la loro esistenza per mezzo di motivi o dal redimerla per mezzo dei risultati, — bisognerebbe allora non che i mali e gli affanni della vita fossero giustamente compensati dai suoi piaceri e dalle sue gioie, — noi abbiamo provato che questo riesce impossibile, visto che il dolore attuale non può essere annullato da uno gioia avvenire, perchè il dolore tiene occupato tutto il suo tempo, e così pure la gioia, — ma che non esistesse più alcun dolore, e che egualmente la morte sparisse affatto, o non avesse niente di spaventevole per noi. Così soltanto la vita riescirebbe compenso a sè stessa.

Ma siccome la nostra esistenza è tale che sarebbe meglio non fosse, così tutto, intorno a noi, porta la stessa impronta, — come nell'inferno tutto sa di zolfo —: ogni cosa è imperfetta e fallace, ogni piacere è mischiato coll'angoscia, ogni godimento non è goduto che a mezzo, ogni contento porta con sè ciò che lo turba, ogni sollazzo produce nuove fatiche, i rimedî alle nostre miserie di tutti i giorni e di tutte le ore ci fanno difetto di continuo o mancano il loro scopo, il terreno su cui procediamo si sprofonda ad ogni nostro passo, i mali, grandi e piccoli, divengono l'elemento stesso della nostra vita; in breve, noi somigliamo a Fineo, cui le Arpie imbrattavano tutte le vivande e gliele rendevano impossibili da mangiare (1). Vi sono due mezzi con cui si tenta di rimediare ad un tale stato di cose: l'uno è l'« ευλαβεια », ossia la prudenza, la cautela, l'astuzia; ma questa non sa mai tutto, e riesce insufficiente ed infruttuosa. Havvi poi l'impassibilità stoica, per mezzo della quale si pretende disarmare la sorte avversa col mostrarsi preparati a tutti i mali e col disprezzarli affatto: nella pratica essa conduce al cinismo, che preferisce rinunziare di colpo ad ogni buon evento, ad ogni facilitazione; il cinismo fa dell'uomo un cane, un Diogene nella sua botte. La verità si è che noi dobbiamo essere miserabili e che lo siamo. La sorgente principale dei mali più grandi che colpiscono l'uomo è l'uomo stesso: *homo homini lupus*. Quando si è riesciti a rendersi conto perfettamente bene di tale verità, il mondo

(1) Tutto ciò che prendiamo in mano resiste, perchè ogni cosa possiede una volontà propria che ci è d'uopo vincere.

(« Nota di Schopenhauer »).

appare come un inferno, superiore a quello di Dante, inquantochè ciascheduno vi è condannato ad essere il demone del prossimo: bisogna tuttavia riconoscere che per far questo v'ha sempre qualcuno dotato meglio degli altri; vi sarà sopratutto qualche demonio, arcidemonio, sotto la figura del conquistatore che mette di fronte centinaia di migliaia d'uomini, grida loro: « *Soffrire e morire, ecco la vostra sorte: ed ora, fuoco ai vostri fucili, fuoco ai vostri cannoni!* », e tutti obbediscono. — Ma in generale si è l'ingiustizia, l'iniquità estrema, la durezza, la crudeltà, che caratterizzano la condotta degli uomini gli uno verso gli altri: il contrario è l'eccezione. Precisamente su ciò è fondata la necessità dello Stato e d'una legislazione, e nulla affatto sulle chiacchiere. Sicchè in tutto quello che non resta dentro la sfera d'azione delle leggi, noi possiamo veder spiegarsi la brutalità propria all'uomo verso il suo simile, brutalità attinta in un egoismo illimitato e talvolta anche nella pura cattiveria. Vuolsi conoscere come l'uomo tratti l'uomo? Si badi alla schiavitù dei negri, mantenuta allo scopo di procurarci zucchero e caffè. Ma non c'è bisogno d'andar tanto lontano: entrare fino dai cinque anni in una filatura o in qualunque altra fabbrica, passarvi tutti i giorni sopra una sedia 10, poi 12 e finalmente 14 ore, ad eseguirvi sempre lo stesso lavoro meccanico, ecco ciò che si chiama pagar caro il piacere di respirare. E tuttavia tale è la condizione di milioni di creature, quando altre creature a milioni senza numero subiscono una sorte analoga.

Noi altri privilegiati invece possiamo divenire completamente infelici per circostanze insignificanti, mentre nessuna cosa al mondo vale a renderci del tutto felici. Checchè si voglia dire, il momento più felice nella vita di un uomo è pur sempre quello in cui egli si addormenta, come il momento dello svegliarsi riesce il più penoso nella vita dell'uomo infelice. — Del resto la prova indiretta ma concludente che gli uomini si sentono infelici, e che per conseguenza lo sono, si è quell'immensa invidia che li penetra, che li tormenta, in qualunque circostanza della vita e che non può trattenere il suo veleno alla vista del più piccolo vantaggio altrui. Sentendosi infelici, l'aspetto di un essere sedicente felice riesce loro insopportabile: non appena invece si presenta loro un momento di soddisfazione, vorrebbero spargere a piene mani la felicità intorno a sè, e dire a tutto ciò che li circonda:

« *Que tout le monde ici soit heureux de ma joie.* »

Se la vita fosse per sè stessa un bene prezioso, incontestabilmente preferibile al nulla, non sarebbe necessario che ne occupasse la porta d'uscita una guardia così formidabile come la morte coi suoi terrori. Ma d'altronde chi dunque avrebbe la pazienza di restare nella vita, quale essa è, se la morte fosse meno spaventosa? — E viceversa se l'e-

sistenza fosse la felicità, chi potrebbe sopportare soltanto il pensiero della morte? Nello stato attuale delle cose almeno la morte ha un lato buono, quello cioè di essere il fine della vita, la qual cosa ci mette in grado di consolarci dei mali della vita pensando alla morte, e della morte pensando ai dolori della vita. In ogni caso è certo che tutto ciò sta legato in modo indissolubile, e ci mette in una condizione deplorevole, da cui è tanto difficile quanto desiderabile di poterci cavar fuori.

Se il mondo non fosse qualche cosa che, *per esprimerci empiricamente*, non dovrebbe esistere, non sarebbe neanche più un problema teorico: perciocchè, o la sua esistenza non richiederebbe alcuna spiegazione, visto che si spiegherebbe interamente da sè, nessuno pensando a maravigliarsene ed a cercarne la ragione — oppure lo scopo ne sarebbe così evidente che non si potrebbe non ravvisarlo. In cambio il mondo è un problema che non si può risolvere, dal momento che qualunque filosofia, anche la più perfetta, conterrà sempre un elemento inesplicato, simile ad un precipitato insolubile o al residuo che lascia il rapporto irrazionale di due quantità. Per questo quando salta in mente di domandare perchè il mondo esiste invece di non esistere, il mondo non trova in sè argomento di giustificazione, nè motivo, nè causa finale, della propria esistenza; e nemmeno può stabilire che esiste per la felicità di sè stesso. — La mia teoria però rende conto sull'argomento col dimostrare che il principio dell'esistenza del mondo manifestamente non ha ragione, ossia è un voler-vivere cieco che, come cosa in sè, non è sottomesso al principio di ragione, perciocchè questo costituisce esclusivamente la forma del fenomeno, ed esso solo autorizza ad intavolare la questione del perchè. La qual cosa concorda benissimo anche colla costituzione del mondo, perciocchè soltanto una volontà cieca ha potuto metterci nella condizione a cui ci vediamo ridotti. Una volontà chiaroveggente avrebbe presto calcolato che l'affare non copriva le spese, dal momento che tanti sforzi e tante lotte, tanta energia messa in opera, tante cure, tante angoscie e tanti dolori, e con tutto questo l'infallibile annientamento d'ogni essere vivente, non sono compensati in giusta misura da un'esistenza conquistata così, da un'esistenza effimera, che senza tregua si riduce a niente fra le nostre mani. Perciò qualunque dottrina che spieghi il mondo per mezzo del «νους» d'Anassagora, ossia per mezzo di una Volontà accompagnata dall'intelligenza, deve, a giustificarne l'esistenza, ricorrere per forza all'ottimismo, ed affermarlo ad onta della testimonianza lampante di un mondo intero pieno di dolore. Essa è obbligata a sostenere che la vita è un dono, quantunque sia indubitabile che nessuno lo avrebbe accettato se prima avesse potuto vederlo e valutarlo: è il caso del figlio di Lessing, tanto ammirato dal padre per il suo spirito perchè, non volendo assolutamente venir al mondo, ap-

pena vi fu messo a viva forza mercè il forcipe, si diede tosto premura di andarsene. Si obbietta, è vero, che la vita dal principio alla fine dev'essere una lezione; ma si può ritorcere l'argomento col dire: « *precisamente per questo avrei amato meglio mi si avesse lasciato nel « mio nulla modesto e discreto, dove non avrei avuto bisogno di le- « zioni, nè di checchessia* ». Se si giungesse a dire che l'uomo avrà un giorno da render conto di ogni ora della sua vita, si può rispondere che piuttosto lui stesso sarebbe in diritto di domandar conto dei motivi pei quali lo si è tratto dalla sua quiete sbalzandolo in una posizione tanto spiacevole, tanto dolorosa, tanto piena di tenebre e di tribolazioni. — Ecco dove conducono i concetti falsi. La vita umana, lungi dal portare il carattere di un *dono*, ha interamente il carattere di un *debito* contratto. Gl'inviti a pagamento si fanno coll'intervenzione di necessità pressanti, di desiderî ardenti e di affanni senza fine, creati dall'esistenza stessa. D'ordinario l'intera vita è impiegata ad ammortizzare il debito; ma così si soddisfa soltanto agl'interessi. Non si paga il capitale che colla morte. — E il debito dunque quando è stato contratto? — Al momento della procreazione.

Allorchè si è giunti così a considerar l'uomo come una creatura la cui vita costituisce una pena od un'espiazione, si è ben vicini a vederla proprio sotto la sua vera luce. Il mito della caduta dell'uomo (quantunque preso a prestito, molto verisimilmente, come il Giudaismo intero, dal Zend-Avesta: *Bund-Dehesch*, 15), è per me il solo passo del Vecchio Testamento a cui riconosco una verità metafisica, sebbene allegorica; è anzi il solo passo che mi riconcilia con quel libro. Di fatti la nostra esistenza non può esser paragonata meglio che alla conseguenza di un fallo e di una cupidigia colpevole. Perciò il cristianesimo del Nuovo Testamento, la cui morale è quella del Brahmahnismo e del Buddismo, e per conseguenza si stacca molto dall'ottimismo giudaico, ha preso saggiamente per base questo mito, fuori del quale non avrebbe trovato nel Vecchio Testamento altro punto d'appoggio. — Per conoscere il grado di colpabilità da cui la vita è contaminata, non v'ha che da guardare il dolore che vi si collega. Qualunque grande angoscia, fisica o morale, esprime ciò che meritiamo, giacchè essa non potrebbe giungere fino a noi se non la meritassimo. Il cristianesimo vede già l'esistenza da questo punto di vista; lo prova il passo seguente di Lutero nel commento all'Epistola ai Galati, capo 3: « *Ora noi siamo tutti e nella persona e nelle cose nostre soggetti « al diavolo, e siamo come ospiti in questo mondo di cui egli è signore « e dio. Pertanto il pane che mangiamo, la bevanda che beviamo, le « vesti di cui ci vestiamo, e l'aria e l'intiera nostra vita corporea sono « sotto la signoria di lui* ». — Si è tanto gridato contro la tendenza melanconica e sconfortante della mia filosofia; ma questo succede perchè, in luogo di raccontare qualche favola sopra un inferno avvenire

come equivalente dei peccati, io dimostro che il sito del peccato, il mondo presente, è già un inferno: chi volesse negarlo potrebbe un giorno o l'altro farne la prova a sue spese.

E a questo mondo, teatro dei patimenti di creature tormentate ed angosciose che non sussistono se non alla condizione di divorarsi tra loro, dove ogni bestia da preda è la tomba vivente di migliaia d'animali, ed ottiene di conservarsi soltanto con una lunga serie di martirî, dove, più avanti, coll'intelligenza cresce anche quella facoltà di soffrire che arriva nell'uomo al grado supremo, tanto più alto quanto più l'individuo è intelligente, — a questo mondo si pretenderebbe applicare l'ottimismo, e si vorrebbe dimostrare che desso è proprio il miliore dei mondi possibili. L'assurdità è stridente. — Nondimeno l'ottimista mi comanda di aprire gli occhi e di guardare come il mondo sia bello alla luce del sole colle sue montagne, le sue vallate, i suoi fiumi, le sue piante, i suoi animali, e tutto il resto. —Ma è forse una lanterna magica il mondo? Certo, a *vederlo*, tutto questo riesce stupendo, ma *esser* qualche cosa di questo è tutt'altro affare. — Viene poi un teologo a vantarmi la saggia disposizione che veglia a che tutti i pianeti non vadano a batter colla testa gli uni contro gli altri, a che la terra e il mare non si confondano in una broda, ma restino separati per benino, a che ogni cosa non rimanga in eterno ghiacciata dal freddo o abbrustolita dal caldo, a che in virtù dell'obbliquità dell'eclittica la primavera non sia perpetua, nel qual caso niente giungerebbe più a maturazione, ecc. — Ma tali ed altre simili considerazioni non sono che condizioni *sine quibus non*. Infatti, se in generale un mondo deve esistere, se i pianeti devono poter durare almeno tutto quel tempo che v'impiega per giungere fino ad essi la luce d'una stella lontana, e non abbiano da andarsene appena nati, come il giovane Lessing, — bisogna pure che l'universo fosse fabbricato abbastanza bene perchè tutto il sistema non minacciasse di crollare per la base. Ma quando si va ai risultati dell'opera tanto vantata, quando, su quella scena così mirabilmente stabilita in cui gli attori si agitano, si vede il dolore apparire e crescere colla sensibilità fino a che questa sia divenuta intelligenza; quando poi, seguendo i progressi dell'intelligenza, si scorge l'accentuarsi sempre più forte dei desiderî ardenti e dei dolori, che arrivano finalmente nell'uomo ad una tale intensità che la vita di lui non presenta più se non argomenti da tragedia o da commedia; — allora, chi non è ipocrita sarà difficilmente disposto ad intonare degli alleluja. Del resto l'origine vera, ma nascosta, di questi osanna è stata svelata senza riguardo e con una verità schiacciante da David Hume nella sua « *Natural history of religion* », Sez. 6, 7, 8 e 13. Nei libri 10 e 11 dei « *Dialogues on natural religion* » ei dimostra pure, apertamente e con argomenti concludenti quantunque di tutt'altro genere dei miei, la triste condizione del nostro mondo e la falsità del-

l'ottimismo, che attacca nella sua radice. Queste due opere di Hume sono tanto degne d'esser lette quanto sono oggidì poco note in Germania, dove si prende gusto patriotticamente a leggere le stomachevoli divagazioni di alcune teste volgari, piene di pretese, proclamate menti sublimi. I dialoghi però furono tradotti da Hamann; Kant ne ha riveduto la traduzione, e nei suoi ultimi giorni insisteva sempre presso il figlio di Hamann perchè la pubblicasse, non essendo soddisfatto di quella di Platner (si veda la Biografia di Kant scritta da F. W. Schubert a pag. 81 e 165). — Ogni pagina di Hume è più istruttiva di tutte le opere filosofiche messe insieme di Hegel, Herbart e Schleiermacher.

Fondatore dell'ottimismo sistematico fu Leibnitz, di cui non intendo contestare i meriti in filosofia, quantunque io non abbia mai potuto riescire a ben comprendere la Monadologia, l'armonia prestabilita e l'*identitas indescenibilium*. I suoi *Nouveaux essays sur l'entendement* poi sono un estratto del libro, a giusto titolo universalmente celebre, di Locke, accompagnato da una critica dettagliata che mirerebbe a correggere il filosofo inglese; ma la critica è debole, e Leibnitz nel suo tentativo di levarsi contro Locke fu tanto infelice quanto lo era stato in riguardo a Newton nel *Tentamen de motuum coelestium causis*, diretto contro il sistema della gravitazione. La Critica della ragione pura è specialmente destinata a combattere la filosofia di Leibnitz-Wolf e lo fa vittoriosamente, come continua e sviluppa la filosofia di Locke e di Hume. Oggidì da ogni parte i professori di filosofia si occupano a risuscitare e glorificare le ciarle di Leibnitz, e nello stesso tempo a disprezzare e rigettare Kant quanto meglio possono; ne hanno le loro buone ragioni nel *primum vivere*: difatti colla Critica della ragione pura non è più permesso di offrire mitologia giudaica in luogo di filosofia; non è più permesso di parlare senza cerimonie dell'« *anima* » come di un dato reale, come d'un personaggio conosciuto e bene accreditato, senza prima rendersi conto del modo con cui si è ottenuto tale concetto, senza cercare se è cosa fondata il servirsene scientificamente. Ma *primum vivere, deinde philosophari!* Abbasso Kant, e viva il nostro Leibnitz! — Per ritornar dunque a costui, io non posso riconoscere nella sua Teodicea, quale ampia e metodica esposizione dell'ottimismo, altro merito che quello di avere più tardi dato origine all'immortale Candide del grande Voltaire, quantunque questa circostanza abbia verificato, in una maniera molto inaspettata per Leibnitz, la scusa zoppicante ch'egli avanza così spesso per giustificare i mali di qui basso, che il male, cioè, produce talvolta il bene. Col nome stesso dato al suo eroe, Voltaire dimostra abbastanza che non occorre se non sincerità per professare l'opposto dell'ottimismo. Il quale fa realmente una così strana figura su questo teatro del peccato, del dolore e della morte, che non si può non prenderlo per un'ironia se, come

lo dicevo più addietro, le fonti di esso,tanto piacevolmente svelate da Hume (l'adulazione ipocrita ed una fiducia oltraggiosa nella sua efficacia), non ci spiegassero benissimo in qual modo abbia potuto nascere.

Ma inoltre, ai sofismi palpabili con cui Leibnitz vuole stabilire che il nostro mondo è il migliore dei mondi possibili, si può opporre seriamente e lealmente la prova che desso è il peggiore possibile. Perciocchè si dice « *possibile* » non tutto ciò che piace alla fantasia di sognare, ma ciò che può esistere e sussistere effettivamente. Ora il mondo è combinato in maniera tale che non può esistere se non a grande stento; e se fosse disposto un po' meno bene non potrebbe più sussistere. Per conseguenza un mondo peggiore, non potendo sussistere, non è possibile: dunque il nostro mondo è il peggiore dei mondi possibili. Perchè non è soltanto nel caso in cui i pianeti venissero a dar di cozzo col capo gli uni contro gli altri che la terra sarebbe annullata: basterebbe che di tutte le perturbazioni che il loro cammino subisce realmente una sola continuasse nel suo accrescimento in luogo di compensarsi colle altre; gli astronomi sanno quanto sieno fortuite le circostanze che vi si oppongono, fra cui la principale sta nel rapporto irrazionale dei periodi di rivoluzione: essi hanno trovato, a forza di calcoli, che il risultato definitivo è rassicurante, e che il mondo può esistere e continuare quale è. Speriamo, quantunque Newton sia d'altro parere, che non vi abbia errore nelle loro cifre, e che il *perpetuum mobile* realizzato dal nostro sistema planetario non sia esposto, come tutti gli altri, ad arrestarsi un giorno. — Inoltre la crosta solida del globo alberga potenti forze naturali che, messe in libertà dal caso, spezzerebbero il loro involucro con tutti gli esseri viventi che sostiene, come è già successo per lo meno tre volte finora, e come succederà più di qualche volta in avvenire. Un terremoto di Lisbona o di Haiti, un seppellimento di Pompei, non sono che giochi, allusioni meschine ad una simile possibilità. Una piccola alterazione dell'atmosfera, inapprezzabile all'analisi chimica, produce il colera, la febbre gialla, la morte nera ed altre malattie che rapiscono gli uomini a milioni; una alterazione più grande spegnerebbe ogni vita sulla terra. Un leggiero accrescimento di temperatura seccherebbe tutti i fiumi e tutte le sorgenti. — Gli animali non hanno se non quello che occorre loro strettamente di organi e di forze per procurarsi con fatica estrema di che provvedere il mantenimento a sè stessi ed alla loro progenitura: per questo quando una bestia ha perduto un membro, o l'uso di un membro, è il più delle volte condannata a perire. Malgrado l'aiuto potente dell'intelligenza e della ragione, i nove decimi degli uomini hanno da lottare continuamente col bisogno: sempre sull'orlo dell'abisso, non durano se non mercè sforzi e fatiche immense. Noi dunque vediamo in ogni cosa con quanta parsimonia sieno state accordate le condizioni d'esistenza all'insieme, come agli individui; la misura ba-

sta appena, e non eccede mai: perciò la vita individuale passa in una lotta continua per l'esistenza, minacciata di distruzione ad ogni istante. E siccome tale minaccia si realizza tanto spesso, così si è dovuto provvedere, per mezzo di una soprabbondanza straordinaria di germi, a che la distruzione degli individui non cagionasse quella delle specie, a cui soltanto s'interessa effettivamente la natura. — Dunque, per un mondo che deve esistere, il nostro è tanto cattivo quanto può esserlo, come volevamo dimostrare. — Gli avanzi pietrificati di animali che hanno vissuto altra volta sulla terra, e che appartengono a specie interamente diverse da quelle che l'abitano oggi, ci presentano, come verificazione, le testimonianze di mondi la cui esistenza era divenuta impossibile; per conseguenza di mondi che erano un po' più cattivi ancora del peggiore dei mondi possibili.

In sostanza l'ottimismo è la lode immeritata che il vero creatore del mondo, il voler-vivere, tributa a sè stesso quando si contempla con compiacenza nella sua opera: d'onde risulta che questa dottrina non solo è falsa, ma anche immorale. Perciocchè presenta la vita come uno stato degno d'invidia, e dice che scopo di essa è la felicità. Partendo di qui, ciascuno crede d'aver diritti ben fondati alla felicità ed alla gioia, e se, come succede molto spesso, non li ottiene, s'immagina che gli si abbia fatto torto e che lo scopo della sua esistenza sia fallito: mentre è più preciso (sull'esempio del brahmismo, del buddismo e del vero cristianesimo) considerare come fini della vita il lavoro, la privazione, il bisogno e il dolore, colla morte che incorona il tutto, perchè allora si giungerà alla negazione del voler-vivere. Il Nuovo Testamento ci presenta il mondo come una valle di lagrime e la vita come una purificazione: il simbolo del cristianesimo è uno stromento di martirio. Per questo quando l'ottimismo fece la sua apparizione con Leibnitz, Shaftesbury, Bolingbroke e Pope, l'obbiezione generale che incontrò si fu che esso non poteva conciliarsi col cristianesimo, ciò che Voltaire riferisce e spiega nella prefazione al suo bel poema « *Il disastro di Lisbona* », pure diretto espressamente contro l'ottimismo. Mi piace esaltare questo grand'uomo e difenderlo dagli insulti di un'accozzaglia venale di scribacchiatori tedeschi; lo mettono incontestabilmente al di sopra di Rousseau, quali prove d'una maggiore profondità di mente, le tre conclusioni a cui egli arriva, e che sono: 1) Il predominio del male e la miseria della vita, verità di cui era profondamente convinto; 2) La rigorosa necessità degli atti della volontà; 3) La verità della massima di Locke secondo la quale la sostanza pensante potrebbe esser benissimo materiale. Rousseau invece combatte tutti questi punti per mezzo di pure declamazioni nella sua « *Profession de foi du vicaire savoyard* », insipido filosofismo da predicatore protestante; e così pure nelle stesse mire, appoggiato sopra un ragionamento goffo, superficiale e logicamente falso, intraprende

una polemica in favore dell'ottimismo contro il bel poema ricordato or ora nella lunga lettera del 18 agosto 1756, indirizzata a Voltaire unicamente a tale scopo. Del resto tratto caratteristico e πρωτον Ψευδος di tutta la filosofia di Rousseau si è il sostituire al dogma cristiano del peccato originale e della corruzione primitiva del genere umano una bontà originale ed una perfettibilità illimitata che furono sviate dal loro cammino dalla civilizzazione e dalle conseguenze di questa; ed allora egli fonda su ciò il suo ottimismo e il suo umanitarismo.

,Come Voltaire, nel *Candide*, combatteva l'ottimismo nella sua solita maniera, facendo dell'ironia, così Byron lo combattè a suo modo seriamente e tragicamente, nell'immortale capolavoro *Caino*, che gli valse la gloria di attirargli le invettive di Federico Schlegel, l'oscurantista. — Se, per concludere, e per corroborare le mie vedute, volessi qui riferire le sentenze che i grandi ingegni di tutti i tempi hanno pronunciato contro l'ottimismo, non cesserei mai dal produrre citazioni, perchè non ve n'ha uno che non abbia espresso energicamente la sua convinzione sulle miserie del nostro mondo. Così, non ad appoggio della mia opinione, ma semplicemente ad ornamento di questo capitolo, voglio finirlo con qualche sentenza in proposito.

Constatiamo prima di tutto che i greci, quantunque fossero ben lungi dall'avere sul mondo le stesse vedute del cristianesimo o delle religioni dell'alta Asia, e quantunque restassero francamente sul terreno dell'affermazione del voler-vivere, tuttavia erano profondamente impressionati dalle tristezze dell'esistenza. Lo prova già l'invenzione della tragedia, che loro appartiene. Ne troviamo un'altra prova in un uso di cui Erodoto fece parola per il primo (V. 4), e che fu poi ricordato di frequente: i Traci avevano per costume di solennizzare le nascite con lamentazioni in cui enumeravano tutti i mali che nella vita spettavano al nuovo nato; in cambio festeggiavano i loro morti con allegrie e li felicitavano di essersi sottratti ormai a tanti dolori, ciò chè Plutarco (*De audiend, poet.*, in fine) espresse stupendamente così: « *Piangi chi nacque: ei venne in tanti mali! Ma se per lo contrario* « *chi morì riposò dai travagli, lieto con buoni augurî mandalo fuori* « *di casa* ». Non per una figliazione storica, ma per un'identità morale su questo punto, i messicani davano il benvenuto alla loro prole così dicendo: « *Figlio mio, tu sei destinato al dolore; dunque soffri,* « *tollera e taci* ». Dominato dagli stessi sentimenti, Swift (secondo la biografia di lui scritta da Walter Scott) soleva da lungo tempo celebrare l'anniversario della sua nascita come un giorno di lutto, non di festa; nè mancava mai allora di leggere quel passo della Bibbia ove Giobbe deplora e maledisce il giorno in cui nella casa di suo padre si disse: è nato un figlio.

Sarebbe troppo lungo trascriver qui il brano ben noto dell'Apologia di Socrate, ove Platone fa dire a questo filosofo, il più savio fra

i mortali, che la morte, se pur ci togliesse la coscienza, sarebbe sempre un beneficio immenso, visto che un dormire profondo e senza sogni è preferibile a qualunque giorno della vita, anche della più felice.

Ecco una massima di Eraclito: « *La vita ha nome di vita: il fatto* « *è la morte* » (*Ethymologicum magnum, voce* βιος, e parimenti *Eustath. ad Iliad.*, I, p. 31).

Il passo seguente di Teognide è celebre: « *Prima di tutto sarebbe* « *ottima cosa pegli umani il non esser nati, nè aver veduto la luce* « *del sole fiammante; poi che il nato varcasse ben presto le porte del-* « *l'Averno e fosse sepolto gravato di molta terra* ».

Sofocle nell'*Edipo a Colone* (1225) ci dà il compendio seguente: « *Il non esser nato vince ogni ragione; quando poi alcuno nacque, l'andare assai presto colà donde venne* ».

Euripide dice: « *Tutta la vita degli uomini è dolorosa e non v'è* « *riposo dai travagli* » (*Hippol.* 189). Ciò che aveva già detto Omero: « *Non v'ha cosa più misera dell'uomo fra tutte quante sulla terra re-* « *spirano e si muovono* » (Il. XVII, 446).

Plinio stesso aveva scritto: « *Per la qual cosa stimi ognuno esser* « *questo il primo fra i rimedî dell'anima, che, cioè, di tutti i beni che* « *la natura ha dato all'uomo nessuno è migliore che il morir presto* » (*Hist. nat.* 28, 2).

Shakespeare così fa parlare il vecchio Arrigo IV: « *O Dio! se* « *si potesse leggere il libro del destino e vedere le rivoluzioni del tem-* « *po, ... se si comprendesse in qual guisa le circostanze si facciano* « *beffe di noi, e di quali diversi liquori le vicissitudini delle cose riem-* « *piano la coppa della mobile fortuna, il più felice dei giovani, sco-* « *prendo il viaggio in cui si è impegnato, i pericoli superati e le prove* « *avvenire, vorrebbe chiudere il libro, arrestarsi e morire* ».

E finalmente Byron: « *Conta le gioie che le tue ore hanno veduto,* « *conta i tuoi giorni liberi da angoscie, e sappi, checchè tu possa esser* « *stato, che v'ha qualche cosa di meglio: il non essere* ».

Anche Baldassare Graciano ci dipinge la miseria dell'esistenza sotto i colori più neri nel *Criticon, Parte I*, Crisi 5 in principio e Crisi 7 in fine, dove presenta la vita come una farsa tragica.

Ma nessuno ha trattato l'argomento in modo così completo e così profondo come, ai nostri giorni, il Leopardi. Ei ne è tutto penetrato, tutto imbevuto. Suo tema costante è l'ironia e il dolore della nostra esistenza, che dipinge in ogni pagina dei suoi scritti con tale varietà di forme e di espressioni, con tale ricchezza d'immagini, che lungi dallo stancare, interessa e commuove sempre.

Della morale

A questo punto dei complementi in corso esiste una grande lacuna proveniente dall'aver io già trattato sulla morale, nel suo senso più ristretto, nelle mie due memorie di concorso pubblicate sotto il titolo: « *I problemi fondamentali dell'etica* ». Ho detto più volte, allo scopo di non ripetermi, suppongo nota l'opera al lettore. Qui dunque non mi resta che di spigolare alcune considerazioni complementari ed isolate che non potevano esser discusse in quegli scritti, il cui contenuto principale era già prestabilito dalle Accademie, svolgendo specialmente certe questioni che richiedono un punto di vista più elevato di quello comune a cui ero obbligato di tenermi nelle monografie citate. Il lettore non dovrà dunque trovar strano di vederle qui riunite a frammenti. Del resto questo lavoro è continuato nei capitoli 8 e 9 del II volume dei *Parerga*.

Le questioni sulla morale sono senza confronto più importanti di quelle che riguardano la fisica od altro: ciò viene perchè esse toccano direttamente la cosa in sè, vale a dire studiano il fenomeno in cui, fra tutti, la cosa in sè, illuminata direttamente dall'intelligenza, manifesta l'essenza sua come volontà. Le verità fisiche invece entrano affatto nel dominio della rappresentazione, del fenomeno, e mostrano unicamente le regole secondo le quali i fenomeni meno elevati della volontà arrivano alla rappresentazione. — Inoltre le considerazioni fisiche sul mondo, sebbene svolte in modo profondo e con buon successo, non danno risultati che possono consolare: a ciò conducono soltanto le considerazioni morali, perchè con esse si aprono alla nostra contemplazione le profondità intime del nostro essere.

Ma solo la mia filosofia accorda alla morale il suo pieno ed intero diritto, perciocchè solamente se l'essere umano è uscito dalla sua stessa volontà, se l'uomo è, nel senso più ristretto della parola, sua propria opera, i suoi atti gli appartengono interamente e gli sono realmente imputabili. Se invece si ammette ch'egli ha avuto qualche altra origine o che è l'opera di qualche essere differente da lui, ogni colpa ricade su questa origine o su questo creatore. Perchè OPERARI SEQUITUR ESSE.

Stabilire la relazione che unisce la forza che produce il fenomeno del mondo, e che ne determina per conseguenza la natura, colla moralità dei sentimenti, dare così per base all'ordine fisico del mondo un ordine morale, — ecco, fino da Socrate, il problema costante della filosofia. Il deismo lo aveva risolto in modo puerile, che non poteva soddisfare l'umanità giunta all'età matura. Non appena osò mostrarsi, il panteismo venne a combatterlo, stabilendo che la natura porta in sè stessa la forza in virtù della quale essa si produce. Ma così la morale doveva sparire. Spinoza tenta bene di tanto in tanto di salvarla per mezzo di sofismi, ma il più delle volte l'abbandona, e, con una sicurezza che stupisce e muove sdegno, dichiara che la distinzione fra giusto ed ingiusto, e in generale fra bene e male è di pura convenienza, dunque nulla in sè. (Si veda ad esempio: *Eth.*, IV, prop. 37, schol. 2). Generalmente parlando, Spinoza, dopo esser stato per più di un secolo oggetto di un disprezzo immeritato, ai nostri giorni gode troppa stima per una reazione nel movimento dell'opinione pubblica. — Il panteismo deve sempre soccombere di fronte alle esigenze imperiose della morale, come pure in presenza del male e dei dolori del mondo. Se l'universo fosse una teofania, gli atti dell'uomo ed anche quelli dell'animale sarebbero tutti egualmente divini: nulla vi sarebbe da biasimare e nulla da lodare a preferenza d'altra cosa, per conseguenza la morale più non esisterebbe. Per questo il panteismo, rimesso in onore nel tempo stesso che Spinoza, ha prodotto una profonda decadenza della morale; l'etica oggidì è arrivata a non esser più se non un semplice trattato della vita pubblica e privata, come se lo scopo supremo della vita fosse il *filisteismo*, una esistenza, cioè, borghese e metodica impiegata a gustare la più gran somma possibile di benessere. Bisogna tuttavia riconoscere che il panteismo non ha condotto a simile goffaggine se non dopo che, con mezzi noti (e per un fraudolento abuso del: « *e quovis ligno fit Mercurius* »), si ebbe trasformato in filosofo eminente un cervello volgare come Hegel, allorquando nessuno poteva più far sentire la propria voce, salvo la turba dei discepoli di costui, subornati dapprima, poi semplicemente resi imbecilli (1). Attentati simili contro lo spirito umano non restano impuniti: il seme è germogliato. Più tardi, sempre nello stesso ordine di idee, si è preteso che l'etica trovava un tema degno di sè nei fatti e nelle gesta delle masse soltanto, non negli atti individuali. Non v'ha nulla di più assurdo di tale opinione, fondata sopra il più basso realismo. L'essenza del mondo, il voler-vivere, esiste intero e individuale in ogni essere isolato; il microcosmo equivale al macrocosmo. Le masse non contengono niente di più che l'individuo. La morale non si occupa dei fatti e dei risultati; il solo volere la interessa, e il volere non

(1) Bisticcio intraducibile colle parole « subornirter » e « bornirter ».
(« Nota del Trad. »).

agisce se non nell'individuo. Si è il destino individuale che determina la morale, non quello dei popoli, che esiste solamente nel mondo dei fenomeni. A dir vero i popoli non sono che astrazioni: i soli individui esistono realmente. — Ecco dunque quali sono i rapporti del panteismo colla morale. — I mali e i dolori del mondo erano già in completo disaccordo col deismo, ciò che obbligava i deisti a ricorrere, per tentare di sostenere il loro sistema, ad ogni sorta di scappatoie, di teodicee, che dovettero soccombere sotto gli argomenti schiaccianti di Hume e di Voltaire. Il panteismo poi è assolutamente insostenibile di fronte a questo lato così deplorevole del mondo. Infatti se si considera il mondo dal lato esterno e puramente fisico, fermandosi a quell'ordine costante che presta all'insieme una eternità relativa, si può ancora con tutto rigore, però sempre allegoricamente, dichiararlo un dio. Ma se si penetra nell'interno, se al lato soggettivo si aggiunge l'oggettivo e morale, col suo eccesso di bisogni, di affanni, di torture, di discordie di cattiverie, d'infamie e di follìe, allora si scorge subito con terrore come davanti a sè non si abbia altro che una teofania. — Io ho dimostrato, e lo provai nella mia opera « *La volontà nella natura* », che la forza motrice ed attiva nella natura è identica colla volontà che sta in noi. Così l'ordine morale è messo in relazione effettiva ed immediata colla forza che produce il fenomeno del mondo. Perciocchè alla natura della volontà deve corrispondere precisamente il suo fenomeno: su ciò si fonda la GIUSTIZIA ETERNA, di cui trattai nei §§ 63 e 64 del primo volume; con ciò il mondo, quantunque esistente per forza propria, acquista una tendenza morale costante. Il problema, discusso da Socrate in poi, ha dunque per la prima volta trovato la sua soluzione vera, e la ragione, nelle sue meditazioni sulla morale, può così soddisfare a tutte le esigenze. — Mai però ho preteso di fondare una filosofia che non lasciasse alcuna questione senza risposta. In questo senso la filosofia sarebbe un'impossibilità: costituirebbe la dottrina dell'onniscienza. Tuttavia *est quadam prodire tenus, si non datur ultra*: v'ha un limite estremo a cui la meditazione può giungere e fino a cui può rischiarare la notte della nostra esistenza, sebbene l'orizzonte resti fra le tenebre. Questo limite, la mia teoria l'ha trovato nel voler-vivere che, dopo aver conosciuto il suo fenomeno, si afferma o si nega. Ma credo che pretendere d'andare ancora più avanti sia come se si tentasse di volare al di là dell'atmosfera. Noi dobbiamo fermarci qui, ad onta di tutti i problemi che sorgono dai problemi già risolti. Non dimentichiamo ciò che ho svolto nel primo mio scritto filosofico, nel trattato sul principio di ragione, edito già nel 1813, vale a dire che la validità di questo principio si limita al fenomeno.

Passando ora ai complementi di alcune considerazioni isolate, voglio anzitutto citare qualche brano di poeti classici in appoggio della spiegazione che ho dato sulla facoltà di piangere al § 67 del primo

volume, ove dicevo che questa ha origine da un sentimento di compassione verso sè stessi. — Alla fine del canto VII dell'Odissea, Ulisse, che il poeta fino allora non ci aveva mai mostrato piangente, si scioglie in lagrime quando alla corte del re dei Feaci, prima d'essersi fatto conoscere, sente il cantore Demodoco celebrare la sua vita e le passate sue gesta, perchè il ricordo della magnificenza d'altri giorni contrasta colla sua miseria attuale. Dunque non è questa direttamente, ma la rappresentazione oggettiva di essa, l'immagine del presente ridestata da quella del passato, che lo induce al pianto; egli ha pietà di sè medesimo. — Euripide dà lo stesso sentimento ad Ippolito che, condannato senza colpa, deplora la sua sorte: « *Oh! se mi fosse concesso di* « *veder me medesimo dirimpetto, quanto non piangerei i mali che sof-* « *fro!* ». Finalmente come ultima prova ecco un aneddoto che tolgo dal periodico inglese « Herald » del 16 luglio 1836. Il cliente d'un avvocato, dopo aver sentito costui patrocinare la sua causa davanti i giudici, scoppiò in singhiozzi ed esclamò: « *Non credevo di aver sofferto* « *neppure la metà dei miei dolori, prima di averli sentiti raccontare!* ».

Ho dimostrato al § 55 del primo volume come sia possibile un vero rimorso morale, ad onta dell'immutabilità del carattere, immutabilità che è tuttavia il fondo reale della volontà umana: devo ora aggiungervi la spiegazione che segue, dopo aver stabilite alcune definizioni. — Chiamo INCLINAZIONE qualunque suscettibilità della volontà, più forte pei motivi di una certa categoria. La PASSIONE è una inclinazione talmente forte che i motivi che la decidono agiscono sulla volontà con una potenza più grande di quella di qualunque altro motivo contrario, ciò che rende onnipotente la loro azione e riduce la volontà ad una parte PASSIVA. Notiamo però che le passioni arrivano di rado a quel grado che corrisponde interamente alla definizione, e che d'ordinario esse non meritano il loro nome se non in modo approssimativo; esiste ancora qualche contro-motivo capace, a un bisogno, d'impedir loro di agire, a condizione però di essere perfettamente riconosciuto. L'EMOZIONE è un'eccitazione della volontà, irresistibile quanto la passione, ma passeggiera: quivi il motivo non attinge mai la sua forza in qualche inclinazione profondamente radicata, ma semplicemente nel fatto del suo improvviso apparire, che impedisce per il momento, la reazione di tutti gli altri motivi; questi impallidiscono davanti l'estrema vivacità della sua immagine o restano mascherati in certa maniera dalla troppo grande vicinanza di esso: i contro-motivi non possono dunque giungere fino alla coscienza per influenzare la volontà, di modo che qualunque possibilità di riflettere e così pure qualunque libertà intellettuale (1), sono, fino a un certo grado, sop-

(1) Questa è spiegata nella mia memoria sul libero arbitrio.
(« Nota di Schopenhauer »).

presse. E' chiaro che l'emozione sta alla passione come il delirio della febbre alla pazzia.

Stabilite queste definizioni io dico che il rimorso morale si produce quando, prima di compiere un atto, l'uomo vi è spinto da una inclinazione che non gli lascia tutta la sua libertà di mente, impedendo così all'intelletto suo di vedere tutti i motivi che si oppongono a ciò che è per fare, e richiamandolo invece su quelli che ve lo inducono. Ora, commessa l'azione, questi motivi restano neutralizzati dal fatto stesso, e per conseguenza più non agiscono. Allora la realtà fa vedere all'intelletto i motivi contrarî nelle conseguenze già nate dell'atto. e l'intelletto riconosce subito che essi avrebbero vinto se fossero stati convenientemente compresi e valutati. L'uomo s'accorge di aver commesso un'azione che non era realmente conforme alla sua volontà e tale conoscenza costituisce il rimorso. Egli non ha agito con una piena libertà intellettuale, poichè tutti i motivi non hanno potuto esercitare la loro influenza. Ciò che allontana i contro-motivi si è, nelle azioni inconsiderate, l'emozione, e nelle azioni meditate la passione. Ma questo può anche succedere perchè l'uomo, malgrado la ragione che gli fornisce i contro-motivi sotto una forma astratta non ha immaginazione bastante per vederne il quadro in tutta la sua larghezza e in tutta la sua verità. Come esempî di quanto precede abbiamo tutti i casi d'assassinio per vendetta, per gelosia o per cupidigia: appena commesso il delitto, i motivi spariscono; allora la giustizia, la pietà, i ricordi d'un'antica amicizia alzano la voce e fanno comprendere tutto quello che avrebbero detto prima se si fosse loro accordata la parola; allora viene il rimorso crudele che ripete: « *Se ciò non fosse fatto, non si farebbe più a nessun prezzo* ». Tale sentimento è descritto mirabilmente bene nell'antica ballata Scozzese « *Edward, Edward* », che Herder ha tradotto in tedesco. — Si può in modo analogo provare rimorsi egoisti per aver trascurato il proprio interesse, quando, per esempio dopo un matrimonio irragionevole concluso per amore, la passione si è spenta e tutti i motivi d'interesse personale, d'indipendenza perduta o d'altro che si opponevano ad una siffatta unione, si presentano alla coscienza tenendo un linguaggio che sarebbe stato udito prima se si avesse loro permesso di parlare. — Tutti gli atti di simile natura provengono dunque in realtà da una debolezza relativa dell'intelletto, il quale si lascia dominare dalla volontà quando, imperterrito, avrebbe dovuto attendere inesorabilmente alla funzione che gli spetta, di presentare i motivi. La veemenza del volere qui non è se non la causa mediata, nel senso che intorbida l'intelletto, e si prepara così il rimorso. — Ciò che si chiama SAGGEZZA, σωφροσυνη, in opposizione ad un carattere passionato, consiste nel fatto che la volontà non domina mai l'intelletto fino al punto d'impedirgli di esercitare le sue funzioni, consistenti nell'esporre i motivi in

una maniera distinta, completa e chiara, *in abstracto* per la ragione, e *in concreto* per l'immaginazione. Tale risultato può esser prodotto tanto dalla moderazione e dalla debolezza del volere quanto dalla forza dell'intelletto. Occorre solo che quest'ultimo sia *relativamente* abbastanza forte per la volontà esistente; in altre parole, bisogna che intelletto e volontà sieno in un rapporto reciproco conveniente.

Ai punti principali della teoria del diritto esposti al § 62 del primo volume ed al § 17 della mia memoria sul fondamento della morale, devo aggiungere le spiegazioni seguenti:

Coloro che, con Spinoza, negano che esista un diritto fuori dello Stato, confondono il diritto coi mezzi per farlo valere. E' certo che desso non ha protezione assicurata se non nello Stato, ma la sua esistenza ne è affatto indipendente. La forza può opprimerlo, mai però sopprimerlo. Lo Stato altro non è che un'istituzione di protezione divenuta necessaria a causa degli attacchi d'ogni sorta a cui l'uomo si trova esposto; non potendosi difendere da solo, questi ha bisogno di un'alleanza con gli altri uomini. Scopo dunque dello Stato sarà:

1) La protezione all'esterno, necessaria tanto contro le forze della natura inanimata o contro le bestie feroci, quanto contro l'uomo e contro i popoli stranieri: questo secondo caso è il più frequente e il più importante, perciocchè il peggiore nemico dell'uomo è l'uomo: *homo homini lupus*. In vista di tale risultato le nazioni convengono, almeno a parole se non coi fatti, sul principio di conservare le une verso le altre un'attitudine difensiva, e mai aggressiva, riconoscendo con ciò il DIRITTO DELLE GENTI. Questo in fondo non è se non il diritto naturale trasportato sul solo dominio d'attività pratica che gli sia restato, ossia nei rapporti di popolo a popolo: esso soltanto può regnar qui, perchè l'altro suo figlio, il diritto positivo, quantunque più robusto ha bisogno per farsi obbedire d'un giudice e d'un esecutore. Il diritto delle genti stabilisce per conseguenza, nei rapporti fra nazioni, un certo grado di moralità, il mantenimento del quale è una questione di onore per l'umanità. Il tribunale cui competono i processi sorti su questo terreno è l'opinione pubblica.

2) Protezione all'interno, vale a dire protezione dei membri di uno stato gli uni dagli altri; così dunque garanzia d'un DIRITTO PRIVATO mediante il mantenimento d'uno *stato di cose legale*, consistente nel concorso delle forze di tutti a proteggere il singolo individuo: d'onde risulta il fenomeno che tutti i cittadini sembrano esser leali, vale a dire giusti; in altre parole, pare che nessuno vorrebbe far torto ad altrui.

Ma siccome in tutte le cose umane la soppressione di un male apre il più delle volte la porta ad un altro male, così i due ordini di protezione qui sopra esposti producono la necessità d'una nuova protezione, cioè:

3) Protezione contro il protettore, vale a dire contro colui o coloro a cui la società ha affidato l'esercizio della protezione: la garanzia dunque del DIRITTO PUBBLICO. Il mezzo più efficace ad ottenere questo fine sembra essere la distinzione e la separazione della trinità di cui si compone il potere protettore nei poteri legislativo, giudiziario ed esecutivo, esercitati ciascuno da mandatarî diversi, indipendenti gli uni dagli altri. — Il grande vantaggio, l'idea fondamentale stessa della monarchia, parmi essere che, siccome l'uomo resta sempre uomo bisogna metterne uno abbastanza in alto, e dargli tanta autorità, ricchezza, sicurezza ed assoluta inviolabilità che non gli resti più nulla da desiderare, da sperare, da temere per la sua persona; si annulla in tal modo, per neutralizzazione l'egoismo che gli è proprio, come a tutti gli umani e così lo si rende atto, quasi non fosse più un semplice mortale, a praticare la giustizia e a non avere più in vista l'interesse suo, ma unicamente il pubblico bene. Sta qui l'origine di quel prestigio, per così dire sovrumano, che accompagna dovunque la dignità regale e stabilisce una immensa differenza tra questa ed una semplice presidenza. Perciò la dignità regale dev'essere ereditaria e non elettiva, in parte perchè il sovrano non possa vegliare sugl'interessi dei suoi discendenti se non curando gl'interessi dello Stato, poichè questi si confondono allora con quelli della sua dinastia.

Quando a lato di tale mandato di protezione, lo Stato se ne attribuisce altri di sua invenzione, succede facilmente che questi ultimi mettano in pericolo il primo.

Ho detto che il DIRITTO DI PROPRIETÀ deriva unicamente dal lavoro applicato alle cose. Questa verità, enunciata molte volte, si trova rinvigorita in modo considerevole per esser stata sostenuta anche praticamente in una dichiarazione dell'ex-presidente degli Stati Uniti Quincy Adams, dichiarazione che si può leggere nella *Quarterly Review* del 1840, N. 130, e nella *Bibliothéque universelle de Genéve*, luglio 1840, N. 55, che l'ha riprodotta. Ecco il passo pel nostro argomento: « Alcuni moralisti hanno posto in dubbio il diritto che avrebbero gli Europei di stabilirsi nelle regioni abitate dai popoli primitivi dell'America. Ma hanno essi studiato abbastanza la questione? « Il diritto di proprietà degli Indiani stessi, nella maggior parte del « territorio, è fondato sopra una base incerta. Sicuramente il diritto « naturale garantisce loro la proprietà dei campi coltivati, delle abitazioni, dei terreni necessarî al loro mantenimento, e così di tutto « ciò che il lavoro personale avrebbe procurato a ciascuno di essi. Ma « qual diritto ha il cacciatore sulle immense foreste che il caso gli ha « fatto percorrere nel cercare la selvaggina? », ecc. — Anche tutti coloro che ai nostri giorni ebbero da combattere il comunismo con ragionamenti (l'arcivescovo di Parigi, per esempio, nella sua pastorale del giugno 1851), hanno sempre messo avanti, come argomento princi-

pale, che la proprietà è il frutto del lavoro rappresentando per così dire un lavoro corporificato. — Ciò prova ancora una volta che il diritto di proprietà non può fondarsi se non sul lavoro applicato alle cose poichè soltanto a questo titolo esso è riconosciuto volontariamente dagli altri, e ad un tempo valevole moralmente.

Troviamo ancora una conferma, d'altro genere, di questa verità nel fatto morale che, quantunque la legge in certi paesi punisca la caccia furtiva così severamente come il furto di danaro, tuttavia l'onore borghese, che nell'ultimo caso è irrevocabilmente perduto, non è menomato nel primo; il cacciatore furtivo, se non si è reso colpevole di qualche altro misfatto, avrà forse biasimo, ma non sarà mai tenuto per disonorato, nè verrà sfuggito da tutti come un ladro. Perciocchè i principî dell'onore borghese sono fondati sul diritto morale e non sul semplice diritto positivo: la cacciagione non essendo cosa suscettibile di ricevere un lavoro, non può divenire oggetto d'una proprietà stabilita moralmente; un diritto simile è interamente positivo, e non è riconosciuto in morale.

Secondo il mio modo di vedere il DIRITTO PERSONALE deve aver per principio di colpire non l'uomo, ma l'atto, affinchè questo non si rinnovi: il colpevole altro non è che l'istromento del fatto, e lo si punisce soltanto perchè la legge conservi la sua forza preventiva. Di qui l'espressione: « *cader sotto i colpi della legge* ». Secondo le dottrine di Kant, che conducono al *jus talionis*, non è colpito l'atto, ma l'uomo. — Anche il sistema penitenziario mira a punire l'individuo per indurlo a correggersi: è così abbandonato lo scopo comminatorio proprio della pena per cercare lo scopo molto problematico della correzione. Ora, è sempre una cosa molto incerta il voler ottenere due risultati in una volta, specialmente quando i due risultati in qualche modo si contrariano a vicenda. L'educazione è un beneficio e la pena un male; il sistema penitenziario pretende realizzare le due cose ad un colpo. — Inoltre, per quanto grande sia la parte della brutalità e della ignoranza, unita alle condizioni esterne della povertà nella perpetrazione del maggior numero di delitti, non bisogna credere che sieno queste le cause principali; lo prova il fatto che un'infinità di gente altrettanto ignorante e povera non diventa colpevole. Ciò che importa dunque è sempre il carattere morale dell'individuo; ora, desso è assolutamente invariabile: l'ho dimostrato nella mia memoria sul libero arbitrio. Così un miglioramento morale effettivo riesce impossibile; non si può che prevenire gli atti con leggi comminatorie. A lato di questo si giungerà fors'anche a rettificare la conoscenza, a ridestare l'amor del lavoro: resta però a sapere quale risultato se ne potrà ottenere. Da tale scopo della pena, già esposto nel testo, risulta pure che il soffrire apparente deve essere quanto meglio sia possibile superiore al soffrire reale. Ora, la reclusione cellulare fa il contrario:

le immense torture che infligge non hanno testimonî, e coloro che non la conoscono per esperienza non possono comprenderla in anticipazione: dunque non intimidisce. A colui che l'indigenza e il bisogno indurrebbero al delitto, essa presenta come minaccia il polo opposto della miseria umana, la noia; ma, come Goethe ha giustamente osservato: « *Quando un grande dolore ci ha colpiti, vorremmo veder giungere la* « *noia* ». La prospettiva della noia non lo tratterrà dunque più della vista di quelle prigioni monumentali che i galantuomini fabbricano per i bricconi. Ma anche a voler considerare tali istituzioni penitenziarie come case di educazione, ci sarebbe sempre da lamentare che non ne sia permesso l'ingresso se non ai delitti, a quei delitti che esse avrebbero dovuto prevenire.

Ciò che Beccaria dice delle pene, che dovrebbero essere proporzionate ai delitti, non è fondato sull'espiazione che rappresenterebbero, ma bensì sulla convenienza che il pegno sia in rapporto col valore della cosa garantita. Per questo chiunque ha diritto di domandare che la vita altrui risponda della sicurezza della vita propria, mentre non ha lo stesso diritto quando si tratta di garantire la sua proprietà, perchè in tal caso basta la libertà altrui o qualche altro pegno. Dunque la pena di morte è indispensabile a garantire la vita dei cittadini. A coloro che vorrebbero abolirla non v'ha che da rispondere: « *Cominciate col bandire dal mondo l'omicidio, dopo di che potrete* « *sopprimere la pena di morte* ». Il tentativo ben deciso d'omicidio dovrebbe esser punito di pena capitale come l'omicidio stesso, perchè la legge intende a punire l'azione, non a vendicarsi dell'esito. In generale, si è nel danno da prevenire che si troverà sempre la graduazione precisa per proporzionare la pena da stabilire, e non nell'indegnità morale dell'atto proibito. Così la legge può a buon diritto punire coll'imprigionamento colui che lasciasse cadere un vaso di fiori dalla finestra, oppure proibire sotto minaccia dei lavori forzati il fumare tabacco nelle foreste durante l'estate, permettendolo in inverno. Ma punire colla morte, come in Polonia, l'uccisione di un toro selvatico eccede ogni misura, perchè la conservazione della specie *urus* non dev'essere pagata al prezzo della vita umana. A lato della grandezza del danno eventuale, per fissare la pena, bisogna pure tener conto della potenza dei motivi che hanno spinto a commettere un atto proibito. Se la pena avesse realmente in vista l'espiazione, la rappresaglia, il *jus talionis*, una scala affatto diversa servirebbe a misurarla. Ma il codice penale non dev'essere altro che una nomenclatura dei motivi d'astensione per tutti i delitti possibili: per questo bisogna che ogni contro-motivo sia molto sensibilmente superiore ai motivi inducenti al delitto, e ciò in proporzione del danno che potrebbe risultare dall'azione proibita, e in proporzione della forza che vi spinge, come pure della difficoltà di convincere il colpevole; è necessario

inoltre che non sia mai dimenticato che la volontà non è libera, ma può essere determinata per mezzo di motivi, senza di che non vi sarebbe assolutamente la possibilità di agire su essa. — Ecco quanto circa la teoria del diritto.

Nella mia memoria sul libero arbitrio (pag. 50 e seguenti) ho dimostrato che si è la natura primitiva ed invariabile del carattere innato che crea il valore morale dell'esistenza. Sul fatto non v'ha da discutere. Ma per comprendere un problema in tutta la sua estensione è d'uopo talvolta avvicinare l'una all'altra le antitesi. Procedendo così avremo sotto gli occhi l'incredibile differenza primordiale che esiste tra uomo ed uomo dal lato morale come dal lato intellettuale. Qui nobiltà d'animo e intelligenza; là cattiveria e stupidaggine. Presso l'uno la bontà del cuore si riflette nello sguardo, o i lineamenti portano l'impronta del genio. Presso l'altro la natura ha colle sue mani scolpito nell'ignobile fisonomia i tratti incancellabili della bassezza morale e della stupidità: parrebbe che un essere simile dovesse aver onta di esistere. E in lui l'interno corrisponde perfettamente all'esterno. E' possibile ammettere che ciò non sia se non un puro effetto del caso? Come credere che possano darsi differenze tali, senza qualche colpa o qualche merito di coloro presso cui si manifestano, quando si pensi che esse trasformano l'essere intero, che sono incancellabili, che decidono del corso della vita? Questo basterebbe a mostrarci ad evidenza che l'uomo, in un certo senso, deve essere sua propria opera. Ma d'altra parte possiamo trovare l'origine empirica di queste differenze nella qualità dei genitori, a cui bisogna aggiungere che l'incontro e l'unione di tali genitori è in modo evidente il risultato di circostanze del tutto accidentali. — Considerazioni di simile natura ci conducono irresistibilmente a fare la distinzione tra il fenomeno e la cosa in sè, ciò che soltanto può darci la soluzione del nostro problema. La cosa in sè non si manifesta che per mezzo delle forme del fenomeno; tutto quello che deriva da esso deve dunque mostrarsi sotto siffatte forme e prender posto nel concatenamento causale: per conseguenza ciò di cui si tratta nel caso nostro si mostra a noi come l'opera d'una direzione misteriosa e incomprensibile di cui il concatenamento esterno e sperimentale delle cose non è che l'istromento; quantunque in tale ingranaggio tutto succeda in virtù di cause, quantunque esternamente tutto riesca necessario e determinato, nondimeno la causa vera sta nell'interno dell'essere che si mostra sotto questo fenomeno. Noi non possiamo, è ben vero, intravvedere la soluzione del problema se non da molto lontano, e, meditandovi cadiamo in quell'abisso di pensieri che Amleto dice « *thoughts beyond the reaches of our souls* » (1). Ho svolto le mie vedute circa questa direzione delle cose, direzione misteriosa che non può essere presentata allo spirito se non sotto una forma allego-

(1) « Idee che sorpassano la portata della nostra mente ».

rica, in una monografia intitolata: « *Dell'apparente intenzionalità nel* « *destino dell'individuo* »; essa fa parte del primo volume dei « *Parerga.* »

Nella mia memoria sul fondamento della morale, al § 14 ho dimostrato cosa sia l'egoismo in quanto alla sua essenza; a rendere completa la mia esposizione voglio ora provarmi a dimostrare quale sia l'origine di esso. — La natura contraddice sè stessa secondochè parla dell'individuo o dell'insieme, dell'interno o dell'esterno, del centro o della periferia. Il centro suo sta in ogni individuo, ogni creatura essendo il voler-vivere in tutta la sua interezza. Perciò quando essa si esprime per mezzo della voce dell'individuo, questo fosse pure un insetto od un verme, dice così: « Io sono il tutto di tutto: al mondo non « v'ha cosa importante fuori della mia conservazione; il resto può es- « sere annientato perchè è un nulla. » Tale è il linguaggio dal punto di vista particolare, o della coscienza di sè; su ciò è fondato l'egoismo d'ogni creatura vivente. Sentiamo adesso come parla dal punto di vista generale, o della coscienza esterna, della conoscenza oggettiva, la quale per il momento fa astrazione dall'individuo conoscente: « L'individuo « è un nulla, e meno di un nulla. Io distruggo ogni giorno milioni di « creature, e questo non è per me che un giuoco, un passatempo: ab- « bandono la sorte al loro caso, il più bizzarro e il più protervo dei miei « figli, che dà loro la caccia a suo piacere. Produco ogni giorno milioni « di creature, senza che la mia forza ne sia affievolita più che non lo « sia la potenza di riflessione dello specchio dal numero d'immagini « che ha riflesso. L'individuo è un nulla ». Quando si ha imparato a comprendere e a conciliare questa contraddizione flagrante della natura, allora, solamente allora, si è trovata la risposta vera alla vera domanda, che s'impone, se l'*io* sia perituro od immortale. Io credo di avere contribuito efficacemente, nei primi quattro capitoli di questo libro (IV), a facilitare la comprensione del problema. La spiegazione data or ora può anche esser messa sotto la forma seguente. Riflettendo su sè stesso, l'individuo riconosce nella sua intima essenza, o, ciò che fa lo stesso, nella sua volontà, la cosa in sè, che è l'unica realtà. Conseguentemente gli pare d'essere il nocciuolo e il centro del mondo e si attribuisce un'importanza infinita. Se in cambio getta lo sguardo sul mondo esterno, sul campo della rappresentazione, del semplice fenomeno, si riconosce fra la folla infinita degl'individui come un essere affatto insignificante, quasi invisibile. Per conseguenza qualunque individuo, anche il più umile, qualunque *io* considerato dall'interno, è il tutto d'ogni cosa; considerato dall'esterno, è il niente o quasi niente. Ecco dove è fondata la grande differenza tra ciò che si è ai proprî occhi e ciò che si è agli occhi altrui; in altre parole ecco l'origine di quell'egoismo che ciascuno rimprovera agli altri.

L'errore fondamentale che ne deriva si è il credere che noi siamo

dei *non-io* gli uni per gli altri. Invece esser giusti, nobili, buoni, è un tradurre in azioni i principî della mia metafisica. —Dire che il tempo e lo spazio non sono che forme della conoscenza, equivale a dire che la formula della metempsicosi: « *Tu rinascerai sotto l'aspetto di* « *chi farai soffrire, e dovrai subire gli stessi dolori,* » è identica coll'altra formula del brahmanismo, già ricordata più volte: « *Tat twam* « *asi,* » *questo sei tu.* — Ogni vera virtù, — l'ho stabilito più d'una volta e specialmente al § 22 della mia memoria sul fondamento della morale, — procede da una conoscenza immediata ed intuitiva dell'identità metafisica di tutti gli esseri. Ma questo non vuol dire che essa risulti da qualche superiorità dell'intelletto; l'intelligenza, anche la più scarsa, basta a penetrare il principio dell'individuazione, ciò che è qui il punto importante. Ecco perchè il carattere più eccellente può andar unito ad una intelligenza meschina: la nostra carità si ridesta senza bisogno di sforzo intellettuale. Pare piuttosto che ciascheduno vedrebbe traverso il velo del principio d'individuazione, condizione indispensabile, se la volontà non vi mettesse ostacolo: si è questa che colla sua influenza immediata, secreta e tiranna, sull'intelligenza, non le permette di togliersi la benda; sulla volontà dunque ricade sempre alla fin fine la colpabilità, ciò che sta perfettamente nell'ordine delle cose.

Il dogma della metempsicosi citato or ora, non si diparte dalla verità se non in quanto trasporta nell'avvenire ciò che esiste al momento attuale. Esso insegna che il mio essere intimo dopo la mia morte andrà in altre creature, mentre davvero vi è già fino d'adesso; la morte altro non fa che dissipare quell'illusione che m'impedisce di avvedermene; precisamente così una quantità innumerevole di stelle brillano di continuo sopra le nostre teste, ma non divengono visibili se non quando la stella più vicina, il nostro sole, è sparita dall'orizzonte. Da questo punto di vista la mia esistenza individuale che, come il sole, spegne per me tutto il resto nella sua irradiazione, in realtà non è che un ostacolo posto fra me e la conoscenza della sfera effettiva del mio essere. E poichè ogni individuo è soggetto, nella sua conoscenza, a tale ostacolo, ne segue che si è l'individuazione che mantiene il voler-vivere in errore circa il proprio essere: dessa è la *Maja* del brahmanismo. La morte confuta questo errore, e lo fa sparire. Io credo che all'avvicinarsi della morte noi sentiamo che una pura illusione limitava fino allora la esistenza nostra alla nostra persona. Abbiamo anzi qualche indizio empirico di ciò in certi stati correlativi della morte, nei quali la coscienza cessa di restar concentrata nel cervello: il più meraviglioso è quello del sonno magnetico; quando il sonno è portato ad un alto grado, varî sintomi dimostrano che il magnetizzato esiste fuori della sua persona, in altri esseri; fra tali sintomi è importantissimo la partecipazione diretta ai pensieri altrui; talvolta pure il magnetizzato acquista la facoltà di conoscere cose lontane ed anche future: si tratterebbe dunque d'una specie d'ubiquità.

Da questa identità metafisica della volontà come cosa in sè, ad onta delle infinite sue manifestazioni, derivano tre fenomeni che possono esser compresi nel concetto generale di SIMPATIA; sarebbero: 1) la *pietà*, fondamento della giustizia e della filantropia (*caritas*); 2) *l'amore sessuale* accompagnato da selezione determinata (*amor*): esso è la vita della specie che stabilisce la supremazia sulla vita dell'individuo; 3) la *magia*, compresivi il magnetismo animale e le cure simpatiche. Si può dunque definire la simpatia come la manifestazione empirica dell'identità metafisica della volontà attraverso tutti i fenomeni, indizio di un concatenamento differente da quello prodotto dalle forme fenomenali che noi comprendiamo sotto il principio di ragione.

Teoria della negazione del voler-vivere

L'uomo ha acquistato l'esistenza e l'essere o per suo volere, vale a dire col proprio consenso, o senza di questo: nel secondo caso un'esistenza come la sua, piena di amarezze e di dolori inevitabili e innumerevoli, sarebbe una flagrante ingiustizia. — Gli antichi, e specialmente gli stoici, i peripatetici e gli accademici, hanno tentato invano di provare che la virtù bastava a render felici: l'esperienza protestava altamente. In fondo, la ragione degli sforzi di quei filosofi, ragione di cui essi medesimi non si rendevano conto chiaramente, è l'ipotesi che sarebbe giusto che fosse così: l'innocente dovrebbe esser franco dal soffrire, e per conseguenza felice. Tale però non è la soluzione seria e profonda del problema; la si trova invece nel dogma cristiano, che insegna come le opere non giustifichino; l'uomo ha un bel praticare la giustizia e la carità, ossia l'αγαδον l'*honestum*, ei non sarà per questo « *culpa omni carens* » come dice Cicerone (Tusc., V, 1); così sentenziava Calderon, poeta a cui i sentimenti cristiani inspiravano una conoscenza più perspicace di quella dei saggi dell'antichità, e la sentenza di lui resterà sempre vera: « *el debito mayor del hombre es haber na-* « *cido* », *il più gran delitto dell'uomo è d'esser nato.* Non deve parer assurdo che si nasca già colpevoli se non a chi crede che l'uomo sorga d'improvviso dal nulla e sia l'opera d'una mano straniera. Questo peccato dunque, conseguenza necessaria della volontà di lui, lo abbandona, con tutta giustizia e ad onta di tutte le sue virtù, in balìa del dolore intellettuale e fisico; per ciò ei non deve essere felice. Tale è l'effetto della *giustizia eterna*, di cui ho trattato nel § 63 del primo volume. Se San Paolo (Rom., III, 21 e segg.), Sant'Agostino e Lutero insegnano che le opere non giustificano e che noi siamo e restiamo peccatori, si è perchè « *operari seguitur esse,* » e quindi per operare come dovremmo bisognerebbe che fossimo ciò che dovremmo essere. Ma in questo caso non avremmo bisogno di ciò che il cristianesimo, non meno del brahmanismo e del buddismo, ci dà per fine supremo, vale a dire d'una *redenzione* (che le due religioni dell'India chiamano *emancipazione finale*) la quale ci riscatti dalla nostra condizione attuale: in altre parole, non avremmo bisogno di divenire differenti, o più precisamente, l'opposto

di quello che siamo. Ma siccome siamo ciò che dovremmo essere, così operiamo di necessità come noi dovremmo operare. Per questo ci è d'uopo d'una trasformazione completa dei nostri sentimenti e del nostro essere, d'una rinascenza che ci conduca alla salvezza. La colpa può essere nella condotta dell' «*operari* »,ma l'origine di essa resta sempre nella nostra « *essentia et existentia* », come dimostrai nella mia memoria sul libero arbitrio. A dir vero il nostro solo peccato è il peccato originale. Il mito cristiano lo mette dopo l'apparizione dell'uomo, fingendo inoltre per questo le attribuzioni d'una libera volontà, cosa impossibile; ma lo fa precisamente con allegoria. La sostanza e il vero senso del cristianesimo sono quegli stessi del buddismo e del brahmanismo; tutti e tre insegnano che l'uomo è colpevole per il fatto medesimo della sua esistenza; solo il cristianesimo, a differenza delle due religioni, sue due sorelle maggiori, non procede per la via dritta con franchezza, perchè non attribuisce strettamente la colpa all'esistenza, ma la fa commettere dalla prima coppia umana. Ciò non era possibile se non per mezzo della finzione d'un *libero arbitrio d'indifferenza*, cosa necessaria soltanto a causa del dogma giudaico fondamentale su cui la dottrina cristiana doveva innestarsi rispetto questo punto. L'esistenza dell'uomo è, in realtà, il fatto del libero arbitrio di lui; essa s'identifica colla caduta del primo uomo, e il peccato originale, di cui gli altri tutti sono la conseguenza, coll'« *essentia* » ed « *existen-* « *tia* » *dell'uomo*; ma siccome il giudaismo non ammette simile interpretazione, Sant'Agostino insegna (*De libero arbitrio*) che l'uomo fu innocente in Adamo soltanto prima della caduta e non ebbe libero arbitrio se non dopo di ciò, restando da quel punto fatalmente immerso nel peccato. — La legge, nel senso biblico, ο νομος ,ordina continuamente che cangiamo la nostra condotta,mentre la nostra natura resterebbe inalterata. Siccome ciò è impossibile, S. Pietro dice che nessuno è giustificato davanti la legge e che non v'ha se non la riconoscenza in Gesù Cristo, per effetto della grazia, che, operando la rinnovazione totale dell'uomo primitivo (vale a dire una trasformazione assoluta dei nostri sentimenti) possa dalla schiavitù del peccato renderci alla libertà ed alla salvezza. Tale è il mito cristiano relativamente alla morale. Ma invero il deismo giudaico, su cui fu innestato, ha dovuto accettare strane aggiunte prima di adattarvisi: la favola della caduta per mezzo del peccato offriva il solo punto conveniente per l'inserzione di tale innesto preso dal vecchio tronco Indù. Si è a questa difficoltà, superata soltanto in seguito a sforzi violenti, che vanno attribuite le apparenze così strane dei misteri cristiani che ripugnano alla ragione comune e rendono difficile l'opera del proselitismo; l'incapacità d'afferrarne il significato profondo ha dato origine al pelagianismo, e, ai nostri giorni, al razionalismo, i quali si levano contro questi misteri e, cercando di sopprimerli con mezzi esegetici, altro non fanno che ricondurre il cristianesimo al giudaismo.

Ma lasciamo i miti: fintanto che la nostra volontà resterà la stessa il mondo non potrà cangiare. Tutti gli uomini, non v'ha dubbio, desiderano di esser liberati da questa condizione di dolore e di morte: essi vorrebbero, come si dice comunemente, giungere alla beatitudine eterna ed entrare nel regno dei cieli; solo non vorrebbero andarvi sulle loro gambe, preferendo farvisi portare dal corso naturale delle cose. Ora ciò non può essere. La natura non ci lascierà mai cadere dalle sue braccia perchè si sia annientati, ma non può condurci in altro luogo fuorchè nel suo seno stesso. E ciascuno sa, per l'esperienza della vita e della morte, quanto sia azzardoso l'esistere come parte della natura. — L'esistenza dunque non può esser considerata se non come una strada falsa; essa porta tutta intera questo carattere: la salvezza consiste nel ritrovare la retta via. Così la concepivano le antiche religioni samaniste, e così il cristianesimo primitivo, ma quest'ultimo con un sotterfugio: nel giudaismo stesso il peccato originale (che è il suo « *redeeming feature* », il punto che redime tutto il resto) contiene il germe di siffatto concetto. Il paganesimo greco e l'islamismo sono le sole religioni assolutamente ottimiste: perciò in Grecia il sentimento opposto ha potuto farsi strada se non nella tragedia: ma nell'Islam, la più recente e la peggiore delle religioni, si è pronunziato come Sofismo, bellissima dottrina che venne dall'India penetrata dello spirito Indù, e che dura già da più di dieci secoli. Non si saprebbe effettivamente indicare altro scopo all'esistenza che quello di convincerci che varrebbe meglio non esistere. Fra tutte le verità questa è la più importante; era necessario proclamarla, per quanto fosse in contraddizione colle opinioni che attualmente dominano in Europa: invece essa è accettata e professata, oggidì come tremila anni addietro, in tutto l'Oriente non islamita.

Se noi consideriamo ora il voler-vivere nel suo insieme ed oggettivamente, dobbiamo rappresentarcelo, secondo ciò che precede, come sviato da un'illusione: il disinganno, vale a dire la negazione di tutto quanto esso cercava fino allora, è disegnato dalle religioni come l'abnegazione di sè stesso, perchè il vero « sè stesso » è il voler-vivere. Le virtù morali, la giustizia e la carità, che, quando sono sincere, nascono dal fatto che il voler-vivere ha compreso il principio d'individuazione e si è riconosciuto in tutti i suoi fenomeni, sono dunque un primo indizio, un sintomo, che la volontà dell'individuo non è più strettamente avviluppata nell'errore, ed è vicina al disinganno: si potrebbe dire figuratamente che essa già batte le ali, pronta a volar via. All'opposto l'ingiustizia, la cattiveria, la crudeltà, sono segni positivi del profondo traviamento in cui si trova ancora. Ma queste medesime virtù morali sono inoltre uno stimolo che spinge alla rinunzia ed alla negazione del voler-vivere. Per ciò che la vera equità, l'inviolabile giustizia, prima virtù cardinale e importantissima fra tutte, è

un'opera così difficile che, per darvisi senza riserva e con tutto il cuore, bisogna far sacrifizî che tolgono alla vita quelle dolcezze che essa deve offrire affinchè ce ne contentiamo, distogliendone in tal modo la volontà e portandoci alla rassegnazione. Ciò che rende l'equità così altamente rispettabile si è che i sacrifizî che essa costa; nelle cose piccole non si pensa ad ammirarla. La sua essenza consiste nel fatto che il giusto non cerca, come l'iniquo, di trasferire sugli altri, coll'astuzia o colla violenza, le molestie e i dolori inerenti alla vita; sopporta egli stesso ciò che gli è toccato in sorte: la parte propria ad ogni esistenza umana pesa intera sulle sue spalle. La giustizia promuove così la negazione del voler-vivere, perchè il bisogno e il dolore, destino della vita, risultano dalla vita stessa e inducono alla rinunzia. Ma la carità, *caritas* va più avanti e conduce più presto al medesimo risultato, per ciò che spinge ad assumere sopra sè stessi i dolori altrui; l'uomo caritatevole se ne prende una parte più grande di quella che gli sarebbe toccata in sorte secondo il corso regolare delle cose. Chi è animato da questa virtù riconosce il suo essere in ogni creatura. Egli identifica il suo destino con quello dell'umanità intera, e tale destino è crudele, perchè rappresenta l'angoscia, il dolore e la morte. Allorchè, rinunciando a qualunque privilegio del caso, ei non vuole altra sorte che quella dell'umanità in generale, non può neppure accettar questa per lungo tempo: l'attaccamento alla vita ed ai piaceri di essa deve tosto svanire per dar luogo alla rinunzia assoluta, e allora comincia la negazione del voler-vivere. Come possiamo scorgerlo benissimo, la pratica perfetta delle virtù morali porta seco povertà, privazioni e patimenti d'ogni sorta; perciò molta gente, forse a ragione, rigetta come superfluo l'ascetismo inteso rigorosamente, vale a dire la rinunzia a qualunque bene, la ricerca volontaria di tutto ciò che dispiace e ripugna, torture, digiuno, cilicio e mortificazioni. La giustizia è per sè stessa un cilicio che infligge una mortificazione incessante a chi la pratica, e la carità, che si spoglia del necessario, è un digiuno continuo (1). Per questo il buddismo intese a liberarsi da quell'ascetismo rigoroso ed esagerato che assume tanta importanza nel brahmanismo, e proscrisse le macerazioni della carne. Esso richiede il celibato, la povertà volontaria, l'umiltà e l'obbedienza nei monaci, e così pure l'astensione da qualunque cibo animale e da tutti i rapporti col mondo. E poi che lo scopo a cui conducono le virtù morali è quello che ho indicato quì

(1) Quando si ammette invece la pratica dell'ascetismo, ai tre motori della condotta umana, come li esposi nel mio trattato sul libero arbitrio, ossia: 1) il proprio benessere, 2) il male altrui, e 3) il bene altrui, occorre aggiungerne un altro che sarebbe il proprio male: non presento qui tale osservazione incidentale se non per completare la serie sistematica. Perciocchè nella mia memoria, in cui l'argomento messo a concorso era stabilito sullo spirito della morale filosofica adottata nei paesi protestanti d'Europa, ho dovuto passare sotto silenzio questo quarto motore.

(« Nota di Schopenhauer »).

addietro, la filosofia Vedantica (1) dice con ragione che, una volta prodotta la conoscenza vera e, con questa, la rassegnazione assoluta, dunque dopo la rinascenza, la moralità o l'immoralità della condotta anteriore divengono indifferenti e in tale occasione pronuncia nuovamente la massima tanto spesso citata dai brahmini: « *A quella vista su-* « *prema si scioglie il nodo del cuore, cessano i dubbî e le opere sue sva-* « *niscono* » (*Sancara, sloca* 32). Questo concetto spiacerà di certo a molta gente per la quale una ricompensa in Cielo o le pene dell'Inferno rappresentano un commento ben più soddisfacente del valore morale della condotta umana; il buon Windischmann fra gli altri, ricordando questa dottrina, esprime l'indignazione che gli ispira: ad onta di ciò, quando si è capaci d'andare al fondo delle cose, si trova che simili vedute concordano in ultima analisi colle vedute del cristianesimo e specialmente con quelle difese da Lutero, secondo le quali la salvezza non viene dalle opere, ma dalla fede ispirataci dalla grazia, derivandone che le nostre azioni non possono mai giustificarci e che noi non possiamo ottenere il perdono dei peccati se non per i meriti del Mediatore. Anzi è facile vedere che senza questa condizione il cristianesimo doveva stabilire pene eterne per tutti, il brahmanismo rinascenze continue, non essendovi così in alcun caso possibile salvezza. Le opere del peccato e le loro conseguenze devono poter essere redente e cancellate qualche giorno, sia per la grazia d'altri, sia per i lumi stessi d'una conoscenza rettificata, se il mondo deve trovare salvezza: dopo di che esse divengono indifferenti. Quest'è pure la « μετατοια και αφεσις ἁμὲρτον (2) che Cristo risuscitato incarica definitivamente i suoi apostoli di annunziare e che impone come sostanza della missione loro (Luc. 24, 47). Egli si è che le virtù morali non sono lo scopo finale, ma un gradino per arrivarvi. Nel mito cristiano tale gradino è rappresentato dalla scienza colta all'albero della conoscenza del bene e del male, con cui comincia la responsabilità morale simultaneamente col peccato originale. Questo è l'affermazione del voler-vivere; la negazione, che giunge a misura che la conoscenza s'illumina, è la salvezza. La coscienza morale regna dunque fra questi due momenti: essa accompagna l'uomo, quale una face, rischiarandogli la strada dall'affermazione alla negazione del voler-vivere; in linguaggio mitico si direbbe: dalla nascita del peccato originale fino alla redenzione per mezzo della fede nella mediazione del Dio fatto uomo (*avatars*), oppure colle parole dei Veda: attraverso tutte le rinascenze, effetto delle opere di ogni esistenza successiva, fino a che la giusta conoscenza, seguita dalla librazione (*final emancipation*), abbia prodotto il *Mo-*

(1) Si veda: « F. H. H. Windischann, Sancara, sive theologumenis Vedanticorum », pagine 116, 117 e 121-23; ed anche: « Oupnekhat », vol. I. pag. 340, 356 e 360.
(« Nota di Schopenhauer »).

(2) « La penitenza e la remissione dei peccati ».

kscha, ossia il ritorno nel seno di Brahma. Ma i buddisti disegnano tutto ciò con una franca e leale negazione; lo chiamano *Nirvana*, vale a dire negazione del mondo, del *Sansara*. Definiscono il Nirvana come il nulla, perchè il Sansara non fornisce alcun elemento che possa giovare a definire od a costituire il Nirvana. Per questo gli Jainas, che non differiscono dai buddisti se non per il nome, chiamano i brahmanisti vedanti *Sahdapramani*, nomignolo che significa che costoro credono sulla parola ciò che non si può sapere, nè provare (*Asiat researches*, vol 6, p. 474).

Molti filosofi antichi, quali Orfeo, i Pitagorici e Platone (questi specialmente nel *Fedone* a pag. 151 e 183 e seguenti dell'ediz. Bipontina; cf. con *Clem. Alex. strom.*, III, p. 400 e seg.), deplorano, come S. Paolo, l'unione dell'anima e del corpo, e vorrebbero liberarsene: noi comprendiamo quale sia veramente l'oggetto dei lagni loro perchè sappiamo che il corpo è la volontà considerata oggettivamente come fenomeno nello spazio.

Il momento della morte decide se luomo sarà per cadere nel seno della natura o se non vi apparterrà più, e . . . . .: ma qui per esprimere questa antitesi noi manchiamo d'immagini, di concetti, di parole, perchè essi sono presi nell'oggettivazione della volontà, di cui fanno parte e di cui per conseguenza sono impotenti ad esprimere l'opposto assoluto in un modo pur che sia: tale contrasto si riduce dunque per noi in una pura negazione. E tuttavia la morte dell'individuo è ogni volta la ripetizione della domanda che la natura non si stanca d'indirizzare al voler-vivere: « Ne hai tu abbastanza? Vuoi finalmente toglierti da me? » La vita individuale fu fatta così breve perchè la domanda possa essere ripetuta altrettanto più spesso. Si è secondo tale spirito che sono state istituite le cerimonie, le preghiere e le esortazioni dei brahmini pei morenti, quali ce le descrivono le Upanisadi in molti punti: per questo anche la religione cristiana prescrive d'impiegar bene gli ultimi momenti e di consacrarli alle devozioni, alla confessione, alla comunione ed all'estrema unzione: di qui pure ebbe origine la preghiera cristiana per domandare d'esser preservati da una morte improvvisa. Se molti oggigiorno desiderano una morte di questo genere, ciò viene perchè hanno abbandonato il punto di vista cristiano, che è quello della negazione del voler-vivere, per il sentimento pagano dell'affermazione. Ma temerà meno degli altri d'esser già nella vita un nulla, e che non s'interessa più al suo fenomeno individuale, perchè la fiamma della conoscenza ha così bene distrutta e consumata la volontà ch'ei non ne conserva più traccia ed ha perduto perfino il volere focoso della vita individuale.

L'individualità è inerente invero prima di tutto all'intelletto; questo appartiene al fenomeno di cui è lo specchio, ed il fenomeno ha per

forma il principio d'individuazione. Così pure l'individualità è inerente alla volontà, perchè il carattere è individuale; ma questo sparisce nel momento stesso in cui si produce la negazione del volere. Per conseguenza l'individualità appartiene soltanto alla volontà che si afferma, e se ne separa appena questa giunge alla negazione di sè. In fondo la santità, che si collega ad ogni azione sinceramente morale risulta perchè l'uomo, così operando, ha compreso che l'essenza di tutte le creature viventi è numericamente identica (1). Ma tale identità non esiste se non nello stato di negazione del volere (Nirvana), perchè l'affermazione (Sansara) ha per modo di manifestazione la molteplicità dei fenomeni. Affermazione del voler-vivere, mondo fenomenale, diversità degli esseri, individualità, egoismo, odio, cattiveria, tutto ciò viene da una stessa sorgente; dall'altra parte, il mondo della cosa in sè, l'identità di tutte le creature, la giustizia, la carità, la negazione del voler-vivere hanno una sola e medesima radice. Se dunque, come l'ho abbastanza dimostrato, le virtù morali nascono già dal sentimento dell'indentità di tutti gli esseri, non nel loro fenomeno, ma nell'essenza, nel principio, l'azione virtuosa sarà la produzione momentanea d'uno stato il cui stabilimento definitivo costituirà la negazione del voler-vivere.

Una conseguenza di quanto precede si è che non abbiamo alcuna ragione per ammettere l'esistenza d'intelligenze più perfette dell'intelligenza dell'uomo. Per ciò che vediamo che questa basta già per procurare alla volontà la conseguenza che la induce a negare e ad annientare se stessa, ciò che sopprime ad un tempo l'individualità e l'intelligenza, semplice stromento d'una natura individuale, vale a dire animale. Questa mia asserzione sembrerà meno strana se consideriamo che, pur ammettendo per un momento delle intelligenze assolutamente perfette, noi possiamo rapresentarcele come esistenti in eterno, perchè il tempo infinito sarebbe troppo povero per fornir alla loro meditazione argomenti sempre nuovi e degni di esse. Infatti l'essenza di tutte le cose essendo in sostanza la stessa, la sua conoscenza riesce necessariamente tanto logica una volta compresa tale essenza, ciò che non richiederebbe molto tempo ad intelligenze perfette, il resto non sarebbe più per tutta l'eternità, se non una semplice ripetizione seguita dalla noia. Noi dunque vediamo, anche da questo punto di vista, che la missione di qualunque intelligenza non può essere che quella di reagire sopra una volontà: ma siccome ogni volontà è errore, l'ultimo atto dell'intelligenza sarà sempre diretto a sopprimere quella volontà di cui fino allora aveva servito le intenzioni. Quindi l'intelligenza, anche la più perfetta possibile, non sarà altro che una transizione verso uno scopo

(1) Cf.: « I due problemi fondamentali dell'etica », pag. 274, (271 della seconda edizione). (« Nota di Schopenhauer »).

che nessuna conoscenza può raggiungere: o per meglio dire, non potrà nella natura delle cose trovar posto se non al momento in cui viene a prodursi la comprensione assoluta.

D'accordo con queste conclusioni e con quelle del secondo libro, ove dimostrai che l'intelligenza è sorta dalla volontà, di cui serve le mire e riflette l'affermazione mentre la vera salvezza sta nel negarla, tutte le religioni, giunte al loro pieno sviluppo, vanno a finire nel mistico e nei misteri, ossia si velano di formole vaghe e di tenebre, che indicano il limite al di là del quale la conoscenza non trova più che il vuoto, dove ogni comprensione cessa di necessità; perciò lo spirito non può rappresentarsi questo punto se non per mezzo di negazioni, quando per la percezione esterna sono impiegati segni simbolici: nei templi l'oscurità ed il silenzio, nel bramanismo l'astensione dal pensare e dal guardare, allo scopo di assorbirsi interamente nel più profondo del proprio essere pronunziando mentalmente il misterioso « *Oum* » (1). — Mistico, nel senso più largo, è qualunque insegnamento adatto a fornirci il sentimento diretto di ciò che non possiamo conoscere per mezzo dei sensi e della ragione. Il mistico, al contrario del filosofo, procede dall'interno all'esterno. Prende per punto di partenza la propria esperienza intima, positiva e individuale, in cui si vede eterno, unico, ecc. Ma di tutto ciò non può chiamare a prender parte gli altri se non per mezzo di semplici affermazioni, a cui si deve prestar fede sulla parola; non può dunque convincere. Il filosofo invece parte da ciò che è comune a tutti, dal fenomeno oggettivo, visibile per chiunque, e da fatti della coscienza interna che si producono presso ogni individuo. Il suo metodo consiste quindi nel meditare e combinare i dati scoperti da lui: per questo ei può convincere. Ma allora deve guardarsi dal cadere nel sistema dei mistici e dal cercare di far credere, adducendo per esempio non saprei quale intuizione intellettuale o una pretesa percezione immediata della ragione, di avere una conoscenza positiva delle cose che non sono suscettibili d'esser conosciute e che non possono essere espresse se non con una negazione. Il merito e la dignità della filosofia consistono nello sdegnare qualunque

(1) Se riflettiamo all'immanenza essenziale della conoscenza umana e di qualunque altra in generale, immanenza prodotta perchè l'intelligenza è un principio secondario, nato unicamente per i bisogni della volontà, capiremo come i mistici di tutte le religioni giungano da ultimo ad una specie di estasi, in cui ogni conoscenza, compresavi la sua forma fondamentale di soggetto ed oggetto, sparisce affatto, e come essi affermino d'aver trovato in ciò che per tal modo è posto al di là della conoscenza il loro scopo supremo, per la ragione che sono arrivati a quel punto in cui non v'ha più soggetto ed oggetto, nè conoscenza d'alcuna specie, precisamente perchè non v'ha più una volontà che la conoscenza abbia a servire, come era destinata. — Chi ha compreso questo, non stimerà più cosa tanto grandemente insensata che i fakiri, accoccolati e cogli occhi fissi sulla punta del naso, cerchino di bandire qualunque pensiero e qualunque immagine, e che le Upanisadi raccomandino spesso di assorbirsi, pronunziandocolla mente il misterioso « Oum », nel proprio intimo, dove soggetto e oggetto, con ogni conoscenza, svaniscono.

(« Nota di Schopenhauer »).

affermazione che non si possa stabilire con prove e nell'ammettere fra i suoi soltanto quei dati che le riesce di appoggiare sopra una base certa, in maniera da convincere circa il mondo reale della percezione intuitiva per mezzo delle forme di cui il nostro intelletto ha bisogno per concepire le cose, e circa la coscienza interna propria a tutti gli uomini. E' d'uopo che la filosofia, resti cosmologia e non divenga teologia. Suo tema unico dev'esser il mondo: spiegare, sotto ogni rapporto, quale ne sia l'intima essenza, ecco tutto quello che può sinceramente proporsi. — Conformemente a ciò la mia dottrina assume, toccando il suo punto culminante, un carattere negativo e finisce con una negazione. Perchè allora non le resta più che a parlare di ciò che si rinnega, di ciò che si respinge: in quanto poi a ciò che vi si guadagna, che vi si trova in cambio, è obbligata di chiamarlo il nulla; solo, a guisa di consolazione, aggiunge che non si tratta di un nulla assoluto, ma relativo. Infatti quando una cosa non è nulla di quanto conosciamo, dessa riesce in fatto nulla per noi. Ma non per questo si può dire che sia un nulla assolutamente parlando, ossia sotto ogni riguardo e in tutti i sensi: significa semplicemente che noi siamo limitati a non averne che una conoscenza del tutto negativa, ciò che può benissimo derivare dai confini ristrettissimi del nostro orizzonte. — Precisamente qui sta il punto a partire dal quale i mistici, continuando colle affermazioni, cadono nel misticismo puro. Chi desiderasse di completare la conoscenza semplicemente negativa che fornisce la filosofia con nozioni affermative di natura, le troverà, espresse colla maggior ampiezza e leggiadria, nelle Oupnekhat, nelle Enneadi di Plotino, in Scoto Erigena, in qualche passo di Jakob Böhm, e specialmente nello stupendo libro «*Les torrens*» della Guyon, in Angelus Silesius, nei poemi dei Sofi, di cui Tholuk ci ha dato una raccolta in latino ed una in tedesco, ed in moltissime altre opere. I Sofi sono i gnostici dell'Islam; per questo Sadi li chiama con un nome che suona « *i perspicaci* ». Il deismo, calcolato per la capacità della folla, mette l'origine dell'esistenza fuori dell'uomo, come un oggetto; la mistica in generale, ed il Sofismo in particolare, la riconducono progressivamente, secondo i diversi gradi d'iniziazione, nell'uomo in qualità di soggetto, e l'iniziato riconosce da ultimo che essa sta in lui stesso. Tale modo di procedere è comune a qualunque dottrina mistica: presso Meister Eckhard, padre del misticismo germanico, lo troviamo in un precetto che raccomanda all'asceta perfetto « *di non* « *cercar Dio altrove che in sè stesso* (*Eckhards Werke*, ed. Pfeiffer, vol. I, pag. 626); e lo troviamo anche espresso ingenuamente dalla figlia spirituale di Eckhard, la quale, dopo aver provato la metamorfosi, corre a dirgli tutta commossa: « Maestro, rallegratevi meco: sono divenuta Dio ». (*Ibid.*, pag. 465). Secondo il medesimo spirito, il misticismo dei Sofi si mostra sempre come un rapimento nato dalla coscienza d'essere divenuti il nocciuolo del mondo, l'origine

prima dell'esistenza, a cui tutto fa ritorno. Spesso vi si trova anche la raccomandazione di rinunziare a qualunque volere come unico mezzo di redimersi dalla vita e dai dolori di essa; ma tale precetto vi tiene soltanto un posto subordinato, e lo si dà per facile. Nella mistica Indù questo secondo lato spicca molto maggiormente, e nella cristiana è predominante ad un punto che quella coscienza panteistica essenziale al misticismo non vi si mostra più se non in modo secondario, come conseguenza della rinunzia a qualunque volere e sotto la forma della riunione con Dio. In rapporto con tali differenze di concetto, la mistica presso i maomettani assume un carattere ridente in sommo grado, presso i cristiani una tinta cupa e dolorosa, e presso gl'Indù, ov'è posta al di sopra delle altre due, circa questo punto si mantiene nel giusto mezzo.

Il quietismo o rinuncia a qualunque volere, l'ascetismo, o mortificazione assoluta, della volontà e il misticismo o coscienza dell'identità del proprio essere con quello d'ogni cosa, coll'essenza del mondo, sono così strettamente collegati che chi ammette l'uno è condotto insensibilmente, anche suo malgrado, ad ammettere gli altri. — Non v'ha cosa che possa sorprendere più altamente dell'accordo fra gli autori che hanno svolte queste dottrine ad onta della immensa differenza dei tempi, dei paesi e delle religioni, come pure dell'incrollabile sicurezza e della profonda convinzione con cui descrivono la sostanza delle loro esperienze interne. Essi non formano una setta che sostiene e diffonde un dogma favorito, adottato teoricamente: il più delle volte non hanno rapporti, nè si conoscono gli uni cogli altri; anzi fra i mistici, i quietisti e gli asceti indù, maomettani e cristiani, spicca la massima eterogeneità, salvo in ciò che concerne il senso intimo e lo spirito dei loro insegnamenti. Per vederne un esempio notevolissimo non abbiamo che da confrontare « *Les torrens* » di Madame de Guyon colle dottrine dei Veda e specialmente con un passo delle Oupnekhat (vol. I, pag. 63), che riassume e ci presenta fedelmente e colle stesse immagini il contenuto del libro francese, quando è positivo che nel 1680 la Guyon non poteva conoscere l'opera sanscritta. Nella « *Deutschen Theologie* » (Stuttgart 1851, sola edizione non mutilata) è detto, ai Capi II e III, che la caduta del diavolo e quella di Adamo furono motivate perchè l'uno e l'altro si erano appropriate le espressioni « *io, me, mio* »; e a pag. 89 si legge: « *Nel vero amore non v'ha più io e mio, tu e tuo, nè* « *nulla di simile* ». Ora nel « *Kural* », che Graul tradusse dal tamulico, sta scritto a pag. 8: « *Il* MIO che è la passione *diretta verso* l'*e-* « *sterno, e l'*IO *che è la passione rivolta all'interno, spariscono* » (cfr. il versetto 346). Nel *Manual of Buddhism by Spence Hardy* » pag. 258, Buddha così parla: « *Questo sono io, o questo è mio, ecco pensieri che* « *i miei discepoli respingono* ». In generale, facendo astrazione dalle forme che sono dovute unicamente alle circostanze esterne, e cercando

la sostanza delle cose, si troverà che Schakia Muni e Meister Eckhard insegnano la stessa dottrina; solo, il primo spiega tutta la libertà nell'enunciare apertamente i suoi pensieri, mentre il secondo è obbligato a presentarli sotto il velo del mito cristiano, a cui devono pure adattarsi le sue espressioni. Ei va così avanti in tale riguardo che con lui il mito cristiano non parla più se non per mezzo d'immagini, presso a poco come il mito ellenico del Neoplatonismo, divenendo una continua allegoria. E' da notare, sotto questo rapporto, quanto il cambiamento di vita di San Francesco, che si spoglia delle sue ricchezze e si vota alla povertà, somigli a quello, più grande ancora, del Buddha Schakia Muni, che da principe si fece mendicante; la vita di San Francesco e l'ordine da lui istituito ricordano molto il saniassismo. L'analogia dei sentimenti risulta anche dal suo grande amore per gli animali; gli piaceva averseli all'intorno e li chiamava sempre suoi fratelli: il suo bel « *cantico* » dimostra egualmente come in lui fosse innato lo spirito indù, perchè egli vi canta le lodi del sole, della luna, delle stelle, del vento, dell'acqua, del fuoco e della terra (1).

Ben di sovente gli stessi quietisti cristiani hanno avuto poca o nessuna conoscenza gli uni degli altri; così per esempio Molinos e la Guyon di Tauler e della « *Deutsheu Theologie* », oppure Gichtel dei due primi. E nemmeno la grande differenza di cultura intellettuale di essi ha esercitato un'influenza essenziale sulle loro dottrine: alcuni: come Molinos, erano côlti, Gichtel e molti altri ignorantissimi. Questo fatto, unito alla concordanza dei loro insegnamenti ed alla mirabile sicurezza con cui si eprimevano, serve ancor meglio a provare che essi parlano in virtù d'una esperienza interna effettiva: tale esperienza non è alla portata di tutti, ma solo di pochi eletti; perciò è detta opera della grazia, la realtà della quale non può esser messa in dubbio per le ragioni addotte qui sopra. Per ben comprendere tutto questo bisogna proprio leggere le opere di tali autori, e non contentarsi di estratti di seconda mano; ognuno di essi esige di essere sentito in persona prima che lo si giudichi. Per la conoscenza del quietismo dunque raccomando specialmente Meister Eckhard, la « *Deutschen Theologie* », Tauler, la Guyon, Antoinette Bourignon, l'inglese Bunyan, Molinos (2), e Gichtel; così, come dimostrazioni pratiche e come esempî della serietà dell'ascetismo, si possono leggere la vita di Pascal pubblicata da Reuchlin, e la Storia di Port-Royal dello stesso, la *Histoire de Sainte Elisabeth par le comte de Montalembert* e *La vie de Rancé par Châteaubriand;* con queste citazioni però sono ben lontano dall'aver

(1) « S. Bonaventurae vita S. Francisci », c. 8. — « K. Hase, Franz von Assisi », cap. 10. — « I cantici di S. Francesco, editi da Schlosser e Steinle »; « Francoforte s. M. 1842 ».

(2) Michaelis de Molinos manuductio spiritualis; hispanie 1675, italice 1680, latine 1687, gallice in libro non adeo raro, cui titulus: Recueil de divers pièces concernant le quètisme, ou Molinos et ses disciples; Amst., 1688.

(« Nota di Schopenhauer »).

esaurito quanto v'ha d'importante su tale argomento. Allorchè si ha letto le opere qui accennate, allorchè si ha messo a confronto il loro spirito con quello dell'ascetismo e del quietismo quale viene a spiccare nelle opere e ad esprimersi ad ogni pagina degli scrittori brahmanisti e buddisti, si dovrà accordarmi una cosa, cioè che qualunque filosofia la quale, per restar conseguente con sè stessa, è costretta a respingere tutti quei concetti, ciò che non può fare se non dichiarando bricconi o pazzi chi li presenta, deve per il fatto stesso essere falsa. Ora tale è il caso di tutti i sistemi filosofici di Europa, ad eccezione del mio. Sarebbe in verità una follìa di specie stranissima quella che, ad onta della maggior possibile differenza delle condizioni e delle persone, si esprimesse con tanto accordo, quella che le popolazioni più antiche e numerose della nostra terra, ossia tre quarti degli abitanti dell'Asia, avessero elevata all'altezza di dogma principale della loro religione. D'altra parte la filosofia non ha il diritto, quando la questione é posata, di non esaminare il tema del quietismo e dell'ascetismo, perchè questo tema riesce identico in sostanza a quelli di qualunque metafisica e di qualunque morale. Perciò si è quivi il terreno su cui aspetto ogni filosofia ottimista, quivi il punto su cui la invito a pronunciarsi. Se, a giudizio dei contemporanei, l'accordo paradossale e senza precedenti della mia filosofia col quietismo e coll'ascetismo riesce una pietra d'inciampo evidentissima, io come io vi scorgo invece una prova che essa sola è precisa e vera, spiegandomi ad un tempo perchè le università *protestanti* cerchino prudentemente di tenerla celata e di soffocarla sotto il silenzio.

Infatti, non soltanto nelle religioni dell'Oriente, ma anche nel cristianesimo vero, si trova essenzialmente quel carattere ascetico che la mia filosofia spiega come negazione del voler-vivere; il protestantismo invece, specialmente sotto la sua forma attuale, cerca di nascondere il fatto. Il protestantismo è sorto di recente da avversarî dichiarati del cristianesimo, i quali hanno dimostrato, loro stessi, con molta energia, come questa religione insegni la rinunzia, l'abnegazione, la castità e in particolar modo la mortificazione della volontà, ciò che qualificarono molto giustamente per una « tendenza anticosmica »: e tale davvero è la vera essenza del cristianesimo primitivo. Su questo hanno ragione incontestabilmente. Ma quando rimproverano a tutta voce simili tendenze come un vizio evidente, mentre in esse consiste la grande verità, l'alto valore ed il carattere nobilissimo del crisianesimo, lasciano scorgere fino a qual punto lo spirito loro sia immerso nelle tenebre. Siffatta decadenza intellettuale non si può spiegare se non ammettendo che i loro cervelli, come pur troppo! molti altri a migliaia in Germania, sono stati totalmente corrotti e falsati per sempre dal miserabile Hegelianismo, scuola di volgarità foco di stupidaggine e d'ignoranza, mendace saggezza fatta per guastare le teste, che

ora si comincia a conoscere per ciò che è, e di fra poco l'ammirazione sarà riservata esclusivamente all'Accademia danese , a quell'Accademia che stima un *summus philosophus* questo goffo ciarlatano, e che spezza lancie a difenderlo:

« *Car ils suivront la créance et estude*
« *De l'ignorante et sotte multitudine,*
« *Dont le plus lourd sera reçu pour juge* ».

RABELAIS.

E' indiscutibile che nel cristianesimo primitivo e puro, quale, sortito in germe dal Nuovo Testamento, si è sviluppato negli scritti dei Padri della Chiesa, esiste una tendenza ascetica che non si può disconoscere: è dessa quella sommità a cui tutto aspira. Il Nuovo Testamnto (1) ci offre già la formola principale dell'ascetismo nella raccomandazione del celibato puro e vero (primo passo, e fra tutti importantissimo, verso la negazione della volontà). Strauss, nella « *Vita di Gesù* » (vol. I, p. 618 della prima ed. ted.), dice a proposito del celibato raccomandato in Matteo XIX, 11 e seg. « Per non far dire a « Gesù cosa che fosse in contraddizione colle idee attuali, gli si attri- « buì fraudolentemente l'intenzione di non preconizzare il celibato se « non in considerazione delle circostanze di allora affinchè nulla met- « tesse impedimento all'attività apostolica: ma nel passo citato, meglio « che nell'altro analogo della prima epistola, ai Corinti, VII, 25 e seg., « non si trova la più piccola traccia di tale pensiero; anche qui si « tratta semplicemente d'uno di quei punti in cui i *principî ascetici*, « che erano sparsi presso gli Esseni e probabilmente anche fra gli « Ebrei, si manifestano pure presso Gesù ». Questa tendenza ascetica più che nei primordî, quando il cristianesimo, cercando ancora proseliti, non doveva mostrarsi troppo esigente, si fa più spiccata in seguito, e al principio del terzo secolo diviene strettamente imposta. Il matrimonio nel cristianesimo puro è un compromesso colla natura peccatrice dell'uomo, una concessione, qualche cosa che si permette a coloro che non hanno la forza di aspirare alla perfezione, uno spediente per prevenire una corruzione più grande: inteso così, la Chiesa lo consacra, affinchè il legame sia indissolubile. Ma la castità e la verginità sono presentate come una consacrazione ben maggiore, per la quale si entra fra le schiere degli eletti: questa sola dà diritto alla corona trionfale, ricordata anche oggidì dalla corona di cui si fornisce il feretro dei celibatarî, e da quella che la fidanzata depone il giorno delle nozze.

---

(1) Matteo, XIX, 11 e seg. — Luca, XX, 35-37 — I, ai Cor., VII, 1-11 e 25-40 — (I ai Tess., IV, 3 — I ep. Giov., III, 3) — Apocal., XIV,4.

(« Nota di Schopenhauer »).

In ogni caso su questo punto abbiamo una testimonianza che rimonta ai primi tempi del cristianesimo, la risposta del Signore nell'Evangelio degli Egiziani, riportata da Clemente Alessandrino (Strom. III, 6 e 9): « A Salomè che domandava: « *E fino a quando durerà la* « *morte?*, il Signore rispose: *Fino a che voi, donne partorirete* ». Clemente aggiunse al c. 9: « cioè finché saranno in vigore i piaceri », dopodichè vi collega il celebre passo dell'Epistola al Romani, V, 12. Più avanti, al c. 13, cita le parole di Cassiano: « Avendo domandato Salo- « mè quando potrebbero esser note quelle cose che chiedeva, disse il « Signore: *Quando voi avrete conculcato la veste del pudore e quando* « *due saranno fatti una sola cosa ed il maschio colla femmina non par-* « *rà mascolino nè femminino* », vale a dire quando voi non avrete più bisogno del velo del pudore, non appena ogni differenza di sesso sarà scomparsa.

E' ben vero che gli eretici specialmente sono andati molto avanti in questo argomento, come lo scorgiamo fino dal secondo secolo presso i Tazianiti od encratiti, i gnostici, i Marcioniti, i Montanisti, i Valentiniani e i Cassiniani: però essi non facevano che rendere omaggio alla verità mostrandosi imperturbabilmente logici, ed insegnare, nello spirito del cristianesimo, l' «εγκρατεια», la continenza assoluta, mentre la Chiesa condannava come eresia tutto ciò che contrariava la sua politica a lunga portata. Sant'Agostino dice dei Tazianiti: « Condannano « le nozze che stimano del tutto eguali alle fornificazioni ed alle altre « corruzioni; nè accolgono nel loro numero chi usa di congiunzione « carnale, sia maschio, sia femmina. Non si cibano di carni, e le hanno « in disprezzo » (*De haeresi ad quod vult Deum*, haer. 25). Ma i Padri ortodossi pure considerano il matrimonio dallo stesso punto di vista e predicano vivamente la castità perfetta, l' «ἁγνεια» Sant'Atanasio dà ragione del matrimonio: « Perchè soggiaciamo alla condanna del no- « stro progenitore; . . . . . poichè il fine propostoci da Dio era « di non nascere in conseguenza di nozze e di corruzione: ma la disob- « bedienza del comando introdusse le nozze, in causa della violazione « della legge di Adamo ». (*Exposit. in psalm.* 50). Tertulliano qualifica il matrimonio « *genus mali inferioris, ex indulgentia ortum* », e dice: « Il matrimonio e lo stupro sono una mescolanza della carne, il « desiderio della quale il Signore pareggiò allo stupro. Dunque, do- « manderai, tu già distruggi anche il primo, cioe le sole nozze? Cer- « tamente, poichè anch'esse sono composte di ciò che è stupro » (*De exhort. cast.*, c. 9). Lo stesso Sant'Agostino ammette interamente tale dottrina dal momento che così si esprime: « Conosco alcuni i quali « vanno mormorando: *Ma che?, se tutti*, dicono, *volessero astenersi da ogni coito, in qual maniera sussisterebbe la schiatta umana?* — Piacesse a Dio che tutti così volessero! e vivessero solamente in carità, col « cuore puro, con buona coscienza e con fede non finta molto più pre-

« sto si empirebbe la città di Dio, perchè si affretterebbe la fine del « mondo » (*De bono conjugali*, c. 10). — E più avanti: « Non vi al- « lontani da questo proposito, ad imitare il quale voi eccitate molti, la « vana domanda degli stolti, che dicono: *In qual modo sussisterebbe « il genere umano se tutti fossero continenti?;* quasi che per un'altra, « ragione si ritardasse questo secolo se non perchè sia compiuto quel « numero predestinato di santi, colmato il quale più presto, subito « neppure la fine del secolo sarebbe differita » (*De bono viduitatis*, c. 23). Quivi si vede come egli identificasse la salvezza colla fine del mondo. — Gli altri passi delle opere di Sant'Agostino in tale argomento sono stati riuniti nella « *Confessio Augustiniana e D. Augustini « operibus compilata a Hieronymo Torrense*, 1610 » sotto le rubriche *de matrimonio, de coelibatu, ecc.*: vi si trova la conferma che l'antico, il vero cristianesimo considerava il matrimonio come una semplice concessione, la quale del resto non aveva altro scopo che la procreazione; mentre invece consigliava la continenza assoluta siccome quella che costituiva la vera virtù. A coloro che non volessero rimontare fino alle origini, raccomando, se ancora restasse loro qualche dubbio su questa tendenza del cristianesimo, di legge le opere: « *Carové, Ueber « das Cölibatgesetz*, 1832 », e « *Lind, De coelibatu Christianorum per « tria priora secula, Havniae*, 1839 ». Non rinvio alle opinioni di questi autori, perchè sono opposte alle mie, ma alla raccolta di citazioni e ragguagli accuratamente elaborata da essi, la cui fedeltà é tanto meno sospetta inquantochè i due scrittori sono avversarî del celibato; il primo è un cattolico razionalista, e il secondo un candidato protestante che parla unicamente in tale qualità. Nell'opera di Carové troviamo espresso (vol. I, p. 166) il seguente risultato: « In conformità a « queste vedute, la Chiesa, come si può rilevare dai Padri canonici, dalle istruzioni dei Sinodi e dei papi, e dagli innumerevoli scritti dei cattolici ortodossi, chiama virtù divina, celestiale, angelica la castità « assoluta, e dichiara che per ottenere l'assistenza divina, necessaria « all'uopo, bisogna implorarla con fervore. Noi abbiamo già dimo- « strato che tale precetto di Sant'Agostino si trova enunciato da Ca- « nisius e che nel concilio di Trento lo si riconobbe come un dogma « che aveva conservato tutto il suo valore. A provare che esso si è pur « mantenuto quale dottrina fino ai nostri giorni non abbiamo che da « riprodurre il passo seguente del periodico *Der Hatholik* del giugno « 1831, il quale lo stabilisce ad evidenza. *Il cattolicismo considera « l'osservanza costante della castità per piacere a Dio, come cosa che « costituisce per sè stessa la più grande virtù dell'uomo. Quest'opinio- « ne che la castità non interrotta sia uno scopo assoluto che santifica « ed eleva l'essere umano, ha radici profonde nella religione cristiana; « essa ne è conforme allo spirito, non meno che alla lettera, e di ciò « qualunque cattolico istruito può convincersi facilmente. Il concilio di*

« *Trento ha tolto ogni dubbio in tale riguardo* . . . . Per essere im-
« parziale, è necessario davvero di riconoscere che non soltanto la dot-
« trina ricordata dal periodico citato è essenzialmente cattolica, ma
« inoltre che gli argomenti avanzati non possono essere assolutamente
« rifiutati da uno spirito cattolico, perchè sono attinti nelle vedute
« fondamentali della Chiesa sulla vita e sulla destinazione di essa ». —
Più avanti, alla pag. 270, lo stesso scrittore prosegue: « Quantunque
« San Paolo qualifichi dottrina erronea la proibizione del matrimonio,
« e quantunque l'autore dell'Epistola agli Ebrei, più ebreo ancora di
« Paolo, ordini che *il matrimonio sia tenuto in onore da tutti e che il*
« *letto nuziale non abbia macchia* (XIII, 4), tuttavia la tendenza es-
« senziale dei due agiografi non resta meno evidente. La verginità, per
« l'uno e per l'altro, è cosa perfetta, e il matrimonio uno spediente,
« un ripiego necessario per la debolezza umana, che non deve essere
« mantenuto se non a questo titolo. L'aspirazione suprema è sempre
« diretta verso la rinunzia assoluta, materiale. L'*io* deve distogliersi ed
« astenersi da tutto ciò che è piacere personale e temporale ». E final-
mente a pag. 288: « Noi siamo affatto d'accordo coll'abate Zaccaria
« quando sostiene che il celibato (non la legge del celibato) deriva pri-
« ma di tutto dagli insegnamenti di Cristo e dell'apostolo Paolo ».

Ciò che si contrappone a questo principio fondamentale del cristianesimo, è sempre dovunque l'Antico Testamento col suo παντα καλα λιαν (1). La cosa risalta chiaramente sopratutto dal terzo libro, così importante, degli Stromati di Clemente Alessandrino, dove l'autore combatte gli eretici encratiti ricordati più addietro, opponendo loro senza tregua il giudaismo e la sua storia ottimista della creazione, la quale indiscutibilmente è in contraddizione colla tendenza del Testamento Nuovo diretta affatto verso la rinunzia al mondo. Ma l'alleanza del Nuovo col Vecchio Testamento in fondo non è che esteriore, accidentale, quasi forzata; il solo punto su cui la dottrina cristiana ha potuto essere collegata a quest'ultimo si è la storia del peccato originale che vi esiste isolata e senza impiego ulteriore. Non dimentichiamo che, secondo quanto narrano gli stessi Evangelisti, furono precisamente gli aderenti ortodossi dell'Antico Testamento che prepararono la crocifissione al fondatore della nuova dottrina perchè le sue lezioni erano in contraddizione colle loro. Nel terzo libro degli Stromati si vede spuntare con mirabile nettezza l'antagonismo tra il deimo ottimista da una parte, e il pessimismo con la morale ascetica dall'altra. Questo libro è diretto contro i gnostici i quali insegnavano il pessimismo e l'ascetismo, e sopratutto l'« εγκρατεια » l'astinenza, specialmente dalla soddisfazione carnale), ciò che Clemente biasima con energia. Qui s'intravvede che lo spirito stesso del Vecchio Testamento è in antagonismo

(1) « Tutte le cose bellissime ».

con quello del Nuovo. Perciocchè, salvo il peccato originale, che vi sta come un « *hors d'oeuvre* », lo spirito del Vecchio Testamento è ottimista, al contrario dell'altro evidentemente pessimista. Tale contraddizione è notata dallo stesso Clemente alla fine del Cap. XI, ma non volendo egli, da quel buon giudeo che era, lasciare che si accreditasse la dichiara apparente soltanto. E, parlando in generale, riesce interessante il vedere come presso di lui il Nuovo e il Vecchio Testamento s'incontrino di continuo e come egli cerchi di conciliarli, il più delle volte scartando il Nuovo per sostituirvi il Vecchio. Sul principio del Cap. III rimprovera ai marcioniti di trovare, sull'esempio di Platone, e di Pitagora, che la creazione è una cattiva cosa, e che quindi non bisogna popolare il mondo, ma astenersi dal matrimonio. Ecco ciò che muove profondamente a sdegno Clemente il quale in tutto gusta e comprende meglio il Vecchio piuttosto che il Nuovo Testamento. In questa massima dei marcioniti egli vede una orribile ingratitudine, una inimicizia, una ribellone, contro colui che ha creato il mondo, contro il giusto demiurgo dalle mani del quale essi sono sortiti, e di cui sdegnano gustare le opere collo spogliarsi, in un'empia rivolta, da sentimenti dettati dalla natura (« *essendo contrarî al loro creatore:... per-* « *severanti nell'odio contro colui che li ha fatti, non volendo usare* « *delle cose stabilite da lui,... nell'empia battaglia contro Dio perdendo* « *il senno al di là di ogni misura* »). — Ma ad un tempo, nel suo santo zelo, non vuole neppure lasciare ai marcioniti il merito dell'originalità; armato della sua ben nota erudizione, egli dimostra, colle più belle citazioni in appoggio, che gli antichi filosofi, Eraclito ed Empedocle, Pitagora e Platone, Orfeo e Pindaro, Erodoto ed Euripide, e la Sibilla per soprammercato, hanno deplorato la infelice condizione del mondo ed hanno, per conseguenza, insegnato il pessimismo. Però nel suo entusiasmo sapiente perde di vista che così facendo giova agli interessi dei marcioniti poichè prova che *i più savî di tutti i tempi* hanno cantato e predicato le stesse loro idee; pieno di fiducia e di zelo, ei cita le sentenze più positive e categoriche che gli antichi abbiano pronunziato in argomento. E' ben vero che lui stesso non si lascia fuorviare da cose simili: lamentino pure i saggi la tristezza dell'esistenza, intonino pure i poeti i lamenti più desolati, gridino pure la natura e l'esperienza contro l'ottimismo, — tutto questo non saprebbe commuovere il nostro Padre della Chiesa: ei mantiene la sua rivelazione giudaica, e con ciò resta saldamente irremovibile. Il demiurgo ha creato il mondo: dunque è certo a priori che il mondo é perfetto, qualunque si sia d'altronde la sua condizione. — E lo stesso succede per il secondo punto, per l'« εγκρατεια », colla quale, secondo lui, i marcioniti danno prova d'ingratitudine verso il Creatore e di ribellione, perchè respingono i suoi doni. Ma anche qui gli encratiti, a detrimento delle loro originalità, ebbero a predecessori

i tragici, i quali hanno detto la medesima cosa: infatti costoro, dopo aver pianto sulle miserie incessanti della vita, aggiungono che sarebbe preferibile non procreare per la continuazione di un mondo tale; — e il nostro Padre riprende la citazione dei più bei passi in proposito, ed accusa nel tempo stesso i pitagorici d'aver rinunziato per questo fine ai piaceri carnali. Nemmeno tutto ciò esercita la più piccola influenza sopra di lui, che persevera nell'opinione che essi colla loro continenza peccano tutti contro il demiurgo, poichè insegnano che bisogna fuggire il matrimonio, non generare, non mettere al mondo altri sfortunati, non fornire alla morte nuove vittime. — Il dotto Padre della Chiesa, accusando così l' αγκρατεια , non s,immagina che subito dopo il suo secolo il celibato del clero cristiano s'introdurrebbe sempre maggiormente e che nel secolo XI sarebbe stabilito come legge, perchè corrispondente allo spirito del Nuovo Testamento. Tale spirito fu compreso meglio e più intimamente dai gnostici che dal nostro Padre della Chiesa, il quale era ebreo piuttostochè cristiano. Il pensiero dei gnostici spicca molto chiaro al principio del Cap. IX, nella citazione d'un passo del Vangelo degli Egiziani: « Disse lo stesso Salva-« tore: *Sono venuto a sciogliere le opere della donna; della donna che* « *è piacere, e le opere poi generazione e morte* »; — e specialmente alla fine del Cap. XIII ed al principio del XIV. Tuttavia è duopo riconoscere che la Chiesa, dovendo metter in piedi una religione che potesse camminare e durare in un mondo fra uomini quali essi sono, non poteva non dichiarare eretica gente siffatta. — Alla fine del Capitolo VII il nostro Padre della Chiesa mette l'ascetismo indiano, come cattivo, a paragone coll'ascetismo cristiano-giudaico; — e allora spicca molto nettamente la differenza di vedute tra le due religioni. Nel giudaismo e nel cristianesimo tutto si riduce all'obbedienza od alla disobbedienza ai precetti di Dio, — come si addice a noi che siamo sue creature. — Poi viene, secondo dovere, servire il Signore, lodare le opere di lui e diffondersi in ringraziamenti. — Tutto ciò differisce grandemente dal brahmanismo e dal buddhismo; secondo quest'ultima religione l'uomo non può emendarsi, convertirsi e sperare salute nel nostro mondo del dolore, in questo Sansara, se non ha ben comprese le quattro verità fondamentali: 1) *dolor*, 2) *doloris ortus*, 3) *doloris interitus*, 4) *octopartita via ad doloris sedationes* (*Dammapadam*, ed. Fausböll, p. 35 e 347. Si può leggere il commento di questi quattro principî nella « *Introd. à l'hist. du Buddhisme par Burnof* », pag. 629, ed in tutti i trattati sul Buddhismo.

In realtà non è il giudaismo col suo παντα καλα λιαν, ma il brahmanismo e il buddhismo che col loro spirito e colla loro tendenza morale sono in stretta parentela col cristianesimo. Ora lo spirito e la tendenza morale costituiscono veramente l'essenza di una religione, e non i miti di cui essa li riveste. Perciò io non saprei rinunziare e credere che si

arriverà a scoprire le origini del cristianesimo in queste antichissime religioni. Ne ho già presentato qualche indizio nel II Volume dei « *Parerga* » al par. 379. Posso ora aggiungere che Epifanio (*Haeretic.* XVIII) riferisce che i primi giudeo-cristiani di Gerusalemme, detti Nazareni, si astenevano da qualunque cibo animale. In virtù di tale origine (o, per lo meno, di tale concordanza), il cristianesimo appartiene a quella credenza antica, vera, nobilissima, dell'umanità, che contrasta coll'ottimismo falso, volgare e corruttore, rappresentato dal paganesimo ellenico, dal giudaismo e dall'islamismo. La religione zenda tiene in certa maniera il giusto mezzo, avendo da opporre ad Ormuzd il contrappeso pessimista d'Ahrimane. Dal zendo è nato il giudaismo, come lo provò benissimo J. G. Rode nel suo libro sulla tradizione sacra del popolo zendo: Ormuzd è divenuto Jéhovah, ed Ahrimane Satana; questi però non assume nel giudaismo che una parte molto secondaria e sparisce quasi completamente, dimodochè l'ottimismo vi mantiene tutta la sua preponderanza e non vi resta che come elemento pessimista se non il peccato originale, attinto del pari nel Zend-Avesta (dalla favola di Meschian e Meschiane); ma anche questo cade in oblìo fino al giorno in cui il cristianesimo s'impadronisce di esso e di Satana ad un tempo. Tuttavia lo stesso Ormuzd discende da una classe inferiore del brahmanismo; egli non è altro che Indra, divinità secondaria che spesso entrava in rivalità cogli umani e presiedeva al firmamento ed all'atmosfera; simile origine fu bene stabilita da Schmidt nell'eccellente sua opera sulla parentela delle dottrine gnostico-teosofiche colle religioni d'Oriente. Questo Indra-Ormuzd-Jéhovah passò poi nel cristianesimo nato allora in Giudea; ma, conformemente al carattere cosmopolita del nuovo dogma, si spogliò dei suoi nomi proprî per adottar quello con cui la lingua d'ogni nazione convertita disegnava l'essere sovrumano che egli sostituiva; così, presso i greci e i latini, quello di θεος e *Deus*, derivati dal sanscritto *Deva* (d'onde anche *devil*, *Teufel*, *diavolo*), o, presso i goti della Germania, quello di *God*, *Gott*, derivato da *Odin*, o *Wodan*, *Guodan*, *Godan*. Nell'Islam, nato ugualmente dal giudaismo, prese il nome di Allah, che già esisteva in Arabia. Per un processo analogo gli dei dell'Olimpo, quando nei tempi preistorici furono trasportati in Italia, avevano adottato i nomi di coloro che regnarono prima di essi: Zeus divenne Jupiter, Hera, Juno, Hermes, Mercurius, ecc. In China il primo ostacolo che incontrarono i missionarî si è che la lingua chinese non ha nomi di questo genere, nè parola che esprima « *creare* » (1), cosa naturalissima dal momento che le tre religioni della China non conoscono dei nè al plurale, nè al singolare.

(1) Cnf. « Sulla volontà nella natura », seconda ed., p. 124.

(« Nota di Schopenhauer »).

Del resto, checchè ne sia, il παντα καλα λινα del Vecchio Testamento è positivamente eterogeneo al vero cristianesimo; perciò che il Nuovo Testamento non parla del mondo se non come di una cosa a cui non bisogna mai appartenere, che non si deve amare, e nella quale regna da padrone il diavolo (1). Ciò va perfettamente d'accordo collo spirito ascetico d'abnegazione e di rinunzia al mondo che, coll'amore del prossimo e perfino del nemico, costituisce il punto d'unione del cristianesimo col brahmanismo e col buddhismo, e che prova la loro parentela. In nessun'altra parte occorre distinguere così scrupolosamente il midollo dalla corteccia come nella dottrina cristiana. Precisamente perchè io apprezzo ad altissimo grado il midollo, tratto qualche volta la corteccia con poco rispetto; ma c'è anche da notare che questa è più grossa di quello che d'ordinario si creda.

Il protestantismo, rigettando l'ascetismo e il punto capitale di esso, l'efficacia del celibato, ha scartato il nocciolo del cristianesimo, e, in questo senso, non ne è più che l'involucro. Lo si scorge benissimo al giorno d'oggi in cui esso è giunto a non esser più se non un volgare razionalismo, un moderno pelagianismo, in cui tutto consiste nell'insegnare che v'ha un tenero padre che ha creato il mondo perchè tutte le cose vi si succedano in una maniera piacevolissima (qui tuttavia pare che gli sia fallita l'impresa), e che questo tenero padre, a condizione che noi ci pieghiamo dinanzi al suo volere, non mancherà di prepararci per l'avvenire un mondo ancora più leggiadro (di cui l'unico difetto si è che presenta un ingresso molto fastidioso). Tutto questo può rappresentare una religione eccellente per pastori protestanti, gente dotta, agiata, fornita di mogli; ma non è cristianesimo. Il dogma cristiano insegna che gli uomini sono una razza colpevole per il fatto stesso che esistono, che il cuore deve sospirare per redimersi dall'esistenza, che però tale redenzione non può essere acquistata se non a prezzo dei sacrifizî più duri e della rinunzia a sè medesimi, dunque in seguito alla conversione totale della natura umana. — Lutero può aver avuto perfettamente ragione dal punto di vista pratico, vale a dire in quanto concerneva gli errori da cui voleva purificare la Chiesa, ma così non fu circa la teoria. Quanto più una dottrina è elevata, tanto più si presta all'abuso per la natura umana, sempre inclinata alle tendenze basse e cattive; perciò nel cattolicismo gli abusi sono

(1) Si veda p. e.: Gio. XII ,25 e 31 — XIV, 30 — XV, 18-19 — XVI, 33 — Coloss. II, 20 — Ef. II, 1-3 — I di Giov. II, 15-17, e IV, -5. — Su questo proposito si può vedere come certi teologhi protestanti, nei loro sforzi per interpretare falsamente il N. T. ed accomodarlo alle loro vedute razionaliste, ottimiste e superlativamente volgari, circa il mondo, arrivino fino ad alterare direttamente il testo nelle loro traduzioni. Così H. A. Schott nella sua nuova versione (Griesbach, 1805) ha tradotto in Giov., XV, 18-19, con « Judaei », nella I di Giov., IV, 4, la stessa parola con « profani homines », e nella Ep. ai Coloss., II, 20 l'espressione « con « elementa Judaica »; mentre Lutero ha dovunque trascritto fedelmente e lealmente « il mondo ». (« Nota di Schopenhauer »).

più numerosi e considerevoli che nel protestantismo. Il monacato, per esempio, questa negazione della volontà, praticata metodicamente e in comune allo scopo d'incoraggiarsi a vicenda, è un'istituzione dell'ordine più elevato, ma che, proprio per tale ragione, è divenuta il più delle volte infedele al suo spirito. Gli abusi ributtanti della Chiesa avevano sdegnato altamente il cuore onesto di Lutero. La sua indignazione lo spinse a levar via quanto più fosse possibile dal cristianesimo stesso; a tale scopo ei lo limitò da prima al testo della Bibbia, poi, spingendo troppo avanti lo zelo delle sue buone intenzioni, nè attaccò precisamente il midollo col sopprimere il principio ascetico. Perciò che, non appena questo fu messo da banda, venne a sostituirvisi il principio ottimista. Ora, in religione come in filosofia, l'ottimismo è un errore fondamentale che chiude l'accesso alla verità. Per conseguenza il cattolicismo è agli occhi miei un cristianesimo di cui si ha infamemente abusato, ed il protestantismo un cristianesimo degenerato: il cristianesimo in generale ha subìto la sorte riservata a qualunque cosa nobile, elevata e grande, quando deve sussistere fra gli uomini.

Tuttavia, anche in seno del protestantismo, lo spirito di ascetismo e d'astinenza, essenziale al cristianesimo, si è fatto strada ed ha dato origine ad un fenomeno considerevole e spiccato, come non se ne era mai prodotto fino allora: intendo parlare della notevolissima setta de *Saker*, fondata nell'America Settentrionale nel 1774 da una inglese, Anna Lee. Questi settarî sono già più di 600, che, divisi in 15 comuni, occupano molti villaggi degli stati di New-York e del Kentucky, principalmente nel distretto di New-Libanon presso Nassau-village. La regola religiosa fondamentale che dirige la loro vita è il celibato e l'astinenza assoluta dal piacere carnale. A confessione unanime degli Inglesi e degli Americani che li hanno visitati, e che del resto li schernisccono e li beffeggiano senza pietà, questa regola è osservata rigorosamente e lealmente, quantunque uomini e donne abitino sovente sotto il medesimo tetto, mangino assieme ed anche danzino fra loro nella chiesa durante il servizio divino. Perciocchè colui che ha fatto il più difficile dei sacrifizî ha diritto di ballare davanti al Signore; egli è vittorioso, egli ha trionfato. I loro canti religiosi in generale hanno un carattere gaio; anzi molti di essi sono canzoni allegre. Le danze in chiesa, dopo la predica, sono accompagnate dal canto degli assistenti; vivamente ritmiche, queste danze finiscono con una galoppata che continua fino all'esaurimento completo delle forze. Negli intervalli uno dei loro dottori dice ad alta voce: « Ricordatevi che vi rallegrate qui da« vanti il Signore d'aver mortificato la vostra carne! ecco il solo uso « che noi facciamo delle nostre membra che si ribellano ». Dal celibato derivano da sè stesse tutte le altre prescrizioni. Non vi esiste famiglia, nè proprietà individuale, ma bensì la comunione dei beni. Tutti hanno un vestito uguale, alla maniera dei quacqueri, tenuto con

un'estrema pulitezza. Sono industriosi, attivi, e non tollerano l'ozio. Ed hanno anche un altro precetto, che io loro invidio, cioè, di evitare qualunque rumore inutile, come gridare, sbattere le porte, schioccare la frusta, produrre colpi violenti, ecc. Uno di essi ha enunziato la regola della loro esistenza dicendo: « Conducete una vita d'innocenza « e di purezza, amate il vostro prossimo come voi stessi, evitate la « guerra e così pure qualunque violenza, non spargete sangue, non « aspirate agli onori, nè alle distinzioni di questo mondo. Date a cia- « scuno ciò che gli appartiene ed osservate la santità, perciocchè senza « di questa nessuno vedrà il Signore. Fate il bene a tutti, in qualun- « que circostanza e con ogni vostro potere ». Non fanno propaganda, e chi domandasse d'essere ammesso fra loro deve subire la prova d'un noviziato che dura molti anni. Ognuno è libero di ritirarsi dalla confraternita; di rado si presenta il caso dell'espulsione di un membro per qualche infrazione alla regola. I fanciulli che vengono loro condotti sono allevati con ogni cura, e fanno professione, se lo desiderano, solo quando sono arrivati all'età della ragione. Si riferisce che nelle controversie sostenute dai loro maestri con ecclesiastici anglicani, costoro il più delle volte furono battuti, perchè gli argomenti dei Shakers consistono in citazioni del Nuovo Testamento. — Per maggiori dettagli si consulti: « *Maxwell's Run through United states*, 1841 »; « *Benedict's History of all religions*, 1830 »; il « *Times* » del 4 novembre 1837; e il giornale tedesco « *Columbus* », fascicolo del maggio 1831. — Havvi pure in America una setta tedesca che si avvicina molto ai Shakers, i Rappisti, che osservano con eguale rigore il celibato e la continenza: F. Löher ne rende conto nella sua « *Geschichte* « *und Zustände der Deutschen in Amerika*, 1853 ». — A quanto si dice i Raskolnik formano una setta analoga in Russia. — Anche i Gichteliani vivono in assoluta castità. — Ma già presso gli antichi Ebrei esisteva il prototipo di tutte queste sette negli Essenî, di cui parla lo stesso Plinio (*Hist. nat.*, V, 15); costoro somigliavano molto ai Shakers, non solo per il celibato, ma anche per alcuni altri punti, fra i quali la danza durante il servizio divino (1); ciò che induce a credere che la fondatrice di quest'ultima setta abbia preso l'altra per modello. — In presenza di fatti simili cosa diventa l'asserzione di Lutero: « *Per* « *quanto la natura, quale fu posta in noi da Dio, venga forzata e vio-* « *lentata, non può in alcuna maniera accadere che si viva castamente* « *fuori del matrimonio?* » (*Catech. maj.*).

Quantunque il cristianesimo, nei suoi precetti essenziali, non abbia insegnato se non ciò che tutta l'Asia sapeva già da lungo tempo e meglio, non per questo si può dire che esso non sia stato per l'Europa una nuova ed importante rivelazione, la quale ebbe per conse-

(1) « Bellermann, Geschichtliche Nachrichten über Essäer und Therapeuten; 1821 — pag. 106. (« Nota di Schopenhauer »).

guenza di trasformare radicalmente l'indirizzo dello spirito nelle popolazioni d'occidente. Perciò che ha loro svelato il concetto metafisico dell'esistenza, ed ha loro insegnato a guardare più in là della vita terrestre, vita meschina, miserabile ed effimera, a non considerarla più come il proprio scopo, ma come uno stato di dolore, di colpa, di prova, di lotta e di purificazione, che serve ad elevarci, coll'aiuto delle virtù morali, della rinunzia più penosa e dell'abnegazione di sè medesimi, ad una esistenza migliore, inconcepibile pel nostro spirito. Difatti il cristianesimo insegna la grande verità dell'affermazione e della negazione del voler-vivere sotto il velo dell'allegoria col dire che la caduta di Adamo ci ha trascinati nella sua maledizione; che per essa è venuto al mondo il peccato e ce ne fu trasmessa l'eredità; e che in cambio col sacrifizio fatto da Gesù della sua vita noi tutti siamo purificati, salvato il mondo, cancellato il peccato e soddisfatta la giustizia. Ma per comprendere la verità nascosta sotto questo mito non bisogna considerare gli uomini soltanto nel tempo, come esseri indipendenti gli uni dagli altri; è d'uopo concepire l'Idea (Platonica) dell'uomo riferentesi alla serie umana come l'eternità assoluta all'eternità disposta nel tempo; precisamente per questo, tale Idea eterna dell'uomo, sviluppata nel tempo in serie di esseri successivi, appare di nuovo nel tempo quale unità mantenuta dai legami della generazione. Se dunque si consideri l'Idea umana si vedrà che la caduta di Adamo rappresenta la natura finita, animale, peccatrice, dell'uomo, in virtù della quale giustamente egli è un essere passaggiero, messo in balìa del peccato, del dolore e della morte. Invece la vita, gl'insegnamenti e la morte di Gesù Cristo rappresentano il lato sovrumano, la libertà, la redenzione dell'uomo. Qualunque creatura umana è allora, a questo titolo e virtualmente, così Adamo come Gesù, secondochè comprende sè stessa e secondochè la sua volontà la determina; a norma di ciò l'uomo è maledetto ed abbandonato alla morte, oppure salvo e partecipe della vita eterna. — Tali verità, nell'allegorico come nel vero senso loro, riescivano affatto nuove per i greci e per i romani, i quali si assorbivano del tutto nella vita e non guardavano seriamente più in là. A toglierci ogni dubbio in proposito basta leggere ciò che Cicerone (*pro Cluentio*, c. 61) e Sallustio (*Catil.*, c. 47) pensavano ancora della nostra condizione dopo la morte. Gli antichi, sebbene fossero molto avanti in quasi tutte le materie, erano proprio bambini su questo punto capitale; stavano anzi al di sotto dei Druidi, i quali almeno insegnavano la metempsicosi. Se uno o due filosofi, come Pitagora e Platone, ebbero altre vedute, ciò non cambia minimamente il totale.

Così dunque la suprema e la più importante verità che possa esistere si è quella che troviamo nel cristianesimo, come nel brahmanismo e nel buddhismo, e che c'insegna la necessità di essere redenti

da un'esistenza destinata al dolore ed alla morte, indicandoci i mezzi per arrivarvi nella negazione della volontà, ossia nella vittoria decisiva sulla natura. Ma, come lo si vede, questa verità riesce opposta alla tendenza naturale della specie umana, e difficile da comprendere secondo i suoi veri principî, per ciò che tutto quello che non può essere presentato al pensiero se non in un modo generale ed astratto risulta inaccessibile alla grande maggioranza degli uomini. Sicchè, per mettere praticamente alla loro portata questa grande verità, bisognò impiegarvi un veicolo allegorico, un recipiente, per così dire, senza del quale essa si sarebbe perduta e svanita. La verità ha dovuto sempre togliere a prestito il vestito della favola, ed inoltre afferrarsi a qualche dato storico di già conosciuto e di già venerato. Ciò che, *sensu proprio*, resterebbe incompreso per le masse in ogni tempo e in ogni paese a cagione dei loro sentimenti volgari, della loro intelligenza limitata e della rozzezza generale, deve esser loro presentato *sensu allegorico* affinchè possano servirsene praticamente. Le religioni nominate più addietro sono dunque i vasi sacri in cui si è conservata, sotto una forma adatta alla intelligenza delle masse, perchè sia trasmessa attraverso i secoli, quella verità che, nota ed enunciata da migliaia d'anni, forse anche fino dall'origine dell'umanità resterà tuttavia in sè stessa eternamente una dottrina esoterica, un mistero per la moltitudine. Ma tutto ciò che non si compone esclusivamente degli elementi incorruttibili della verità pura è esposto alla distruzione: così ogni volta che, arrivando a contatto con un'epoca che gli è eterogenea, il vaso minaccia di rompersi, diventa indispensabile, a salvarne il contenuto sacro e conservarlo per l'umanità, di ricorrere ad un nuovo recipiente. Tale contenuto è identico alla verità nuda e cruda; spetta dunque alla filosofia il presentarlo puro, limpido, unicamente sotto la forma di concetti astratti, dunque senza veicolo di sorta, per uso d'una minoranza, sempre scarsissima, di gente capace di riflettere. Messa a confronto colle religioni, la filosofia è una linea retta e le prime sono linee curve, perchè la filosofia enuncia e raggiunge direttamente quei risultati che le religioni presentano travestiti ed ottengono per mezzo di lunghi giri.

Se ora, per dilucidare con un esempio quanto ho detto e per conformarmi nel tempo stesso ad una moda filosofica d'oggidì, volessi mettermi a far entrare il mistero più elevato del cristianesimo, quello della Trinità, nei principî della mia filosofia, potrei, usando delle licenze ammesse in simili esposizioni, sbrigarmene nel modo seguente. Lo Spirito Santo è la negazione decisa del voler-vivere, e il Figlio è l'uomo in cui essa manifestasi in concreto. Questi è identico alla volontà, vale a dire al Padre, che afferma la vita e produce così il fenomeno del mondo visibile, nel senso che affermazione e negazione, quantunque opposte, emanano da una medesima volontà egualmente

atta a negare o ad affermare, ciò che costituisce il vero libero arbitrio. — Bene inteso che io dico questo soltanto per puro *lusus ingenii*.

Prima di chiudere questo capitolo, voglio tornare su ciò che ho disegnato nel § 68 del I volume colle parole Δευτερος πλους, ossia quella strada per cui l'uomo giunge alla negazione della volontà, non coll'appropriarsi il dolore universale, riconoscendo così il nulla e la desolazione dell'esistenza, ma bensì coll'aver provato egli stesso qualche grande dolore. Si può rendersi conto di ciò che produce nel cuore umano tale esaltazione purificatrice col mezzo delle impressioni che prova colui che assiste alla rappresentazione di una tragedia; i due sentimenti sono quasi identici. Infatti verso il terzo o il quarto atto ei sarà dolorosamente colpito e scosso nello scorgere l'eroe sempre più turbato e minacciato nella sua felicità; quando invece, allo scioglimento, questa felicità va sommersa e distrutta affatto, subisce una specie di esaltamento interno che gli procura una soddisfazione infinitamente più nobile di quella che avrebbe potuto dargli l'aspetto del medesimo personaggio possessore dei favori della sorte. Ciò che qui si produce sotto la forma d'una pietà mitigata dalla coscienza dell'illusione che le ha dato origine, succede egualmente, ma con tutta la forza della realtà con cui l'essere sente il proprio destino, quando una grande sciagura spinge un uomo a cercar rifugio nella rassegnazione assoluta. Di qui nascono quelle conversioni che trasformano l'uomo, quali io le descrissi nel primo volume. Raccontai la conversione di Raimund Lullius; vale la pena ora di ricordare quella dell'abate di Rancé a causa dei risultati di lunga durata che ha prodotto; essa del resto somiglia in modo maraviglioso alla precedente: eccone brevemente la storia. La gioventù del Rancé era passata tutta intera fra i piaceri e le orgie, quando egli fu preso da violentissimo amore per la duchessa di Montbason. Una sera, recatosi da lei, trovò la camera deserta, in disordine, scura. Urtò col piede qualche cosa: la testa della sua amante; la bella duchessa era morta d'improvviso, e le avevano staccata la testa dal corpo, troppo lungo per la bara di piombo preparatale. Dopo aver vinto il suo immenso dolore, Rancé nel 1663 si fece trappista, divenne il riformatore dell'ordine, che si era totalmente dipartito dal rigore dei suoi statuti primitivi, e lo ricondusse a quella regola di rinunzia estrema che ne costituisce anche oggidì la base. Visitando la Trappa si è presi da un santo terrore al vedere una simile negazione della volontà praticata metodicamente per mezzo delle più dure privazioni e di un'esistenza penosa ed austera; ma fino dal primo giungervi si è già profondamente commossi dall'umile accoglienza di quei veri monaci, che, estenuati dal digiuno, dal freddo, dalle veglie, dalle preghiere e dal lavoro si mettono ginocchioni davanti il visitatore figlio del mondo e del peccato, chiedendogli di benedirli. Quest'ordine monastico è il solo in Francia che si sia mante-

nuto malgrado tutti gli sconvolgimenti accadutivi, ciò che dev'essere attribuito alla serietà dell'istituzione, serietà che non può esser disconosciuta e che non permette le sia attribuita qualche intenzione occulta. La decadenza stessa della religione non ha potuto scuoterlo, perchè le sua radici penetrano nella natura umana più profondamente di quelle di qualsivoglia religione positiva.

Ho detto nel testo che questa improvvisa e completa trasformazione della natura intima dell'uomo, argomento del tutto trascurato finora dalla filosofia, si produceva il più delle volte di fronte alla prospettiva sicura e ben nota d'una morte violenta, vale a dire nei condannati all'ultimo supplizio. Per meglio dilucidare la questione parmi non essere ora cosa indegna della filosofia il citare le testimonianze di alcuni delinquenti poco prima dell'esecuzione capitale, a rischio di farmi deridere e di sentirmi dire che io mi appoggio su *parole di forca*. Ma ciò non arriverebbe fino a me; io credo piuttosto che il patibolo è realmente un luogo adatto a rivelazioni assolutamente speciali, un posto d'osservazione d'onde l'uomo, se non perde la conoscenza, può vedersi schiudere sull'eternità vedute più vaste e più chiare di quelle che i filosofi nella maggior parte mettono nei paragrafi delle loro psicologie o teologie razionali. — Ecco il discorso pronunziato dinanzi al capestro, a Glocester, il 15 aprile 1837 da un certo Bartlett, che aveva assassinato sua suocera: « Inglesi, miei concittadini. Non ho che « poche parole da dirvi, ma vi scongiuro tutti, uno per uno, d'impri- « mervele bene in mente, di lasciarle penetrare nel cuore, non solo « per quei pochi momenti in cui assisterete al triste spettacolo d'oggi, « ma per portarle con voi e ripeterle ai vostri figli e ai vostri amici. Ve « ne scongiura un uomo che la morte colpirà fra breve. Io vi dico: « toglietevi dal cuore l'amore di questo mondo perituro e dei suoi vani « piaceri: pensate meno ad essi, pensate di più a Dio. Fatelo! Con- « vertitevi! convertitevi! Per ciò che, siatene ben certi, senza una con- « versione profonda e sincera, senza un ritorno al Padre celeste, non « potete sperare di raggiunger mai quelle regioni di felicità e quelle « contrade di pace, verso le quali confido d'incamminarmi ora a gran « passi ». (Dal *Times* del 18 aprile 1837). — Ancora più degne d'attenzione sono le parole di un assassino celebre, Greenacre, impiccato a Londra il 1 maggio 1837. Il periodico inglese *The Post* ne diede la notizia seguente, notizia che trovasi riprodotta nel *Galignani's Messenger* del 6 maggio 1837: « La mattina dell'esecuzione una persona « gli raccomandò di riporre ormai la sua fiducia in Dio e di pregare « perchè gli fossero perdonati i peccati per l'intercessione di Gesù Cri- « sto; Greenacre rispose *il domandar perdono, con Gesù Cristo per* « *mediatore, esser questione d'opinione; lui, da parte sua, credere che* « *agli occhi dell'Esser supremo un maomettano valga un cristiano ed* « *abbia gli stessi diritti alla beatitudine eterna. Aveva, soggiunse,*

« *nella sua prigione riflettuto sulle faccende teologiche, ed erasi con-* « *vinto che il patibolo è un passaporto per andare in cielo* ». Precisamente una simile indifferenza per qualunque religione positiva dà un gran peso a tale testimonianza, perchè prova che quelle parole non erano dettate da una credenza fanatica, ma da una convinzione sincera ed intuitiva. — Il « *Galignani's Messenger* » del 15 agosto 1837 pubblica un altro fatto consimile riproducendolo dalla « *Limerick Chronicle* »: « Lunedì scorso ebbe luogo l'esecuzione capi- « tale di Maria Cooney condannata per l'orribile assassinio di mistress « Anderson. La misera era talmente penetrata dalla grandezza del « suo delitto, che baciò la corda che le si metteva al collo, invocando « umilmente la misericordia divina ». — Finalmente, un ultimo esempio: il « *Times* » del 29 aprile 1845 contiene molte lettere, scritte la vigilia della sua esecuzione da Hocker, l'assassino di Delarüe. In una ei dice: « Sono convinto che se *il cuore naturale non è spezzato* (*the* « *natural heart be broken*) e rinnovellato dalla grazia divina, l'uomo, « per quanto nobile e buono possa essere agli occhi del mondo, non « può pensare all'eternità senza un fremito interno ». — Tali sono quelle prospettive sull'eternità che si mostrano dall'alto di sì fatto osservatorio, ed a cui accennavo qui addietro; ho avuto tanto meno scrupolo a parlarne inquantochè Shakespeare stesso dice:

out of these convertites
There is much matter to be heard and learn'd (1).
(*As you like it, last scene*).

Il cristianesimo pure attribuisce al dolore in sè stesso quella virtù purificatrice e santificante di cui trattai or ora, ed il contrario alle grandi ricchezze: lo ha dimostrato anche Strauss nella « *Vita di Gesù* » (vol. I, seconda parte, cap. VI, §§ 72 e 74). Difatti egli nota che i macarismi del sermone sulla montagna hanno presso Luca (VI, 20) un senso differente da Matteo (V, 3) (2), per ciò che soltanto quest'ultimo alle parole μακαρικι οἱ πτωχοι aggiunse τῳ πνευματι e a πεινωντες την δικαιοσονην; per conseguenza egli solo intende i semplici e gli umili, ecc., mentre Luca parla di veri poveri; per costoro dunque havvi precisamente il contrasto tra il dolore attuale e la felicità futura. Gli ebioniti avevano per massima principale che chiunque ha goduto in questa vita, non avrà nulla nella vita futura, e viceversa. Per questo, presso Luca, le beatitudini, o macarismi, sono seguite da altrettanti « ουαι » diretti ai « πλουοιοις » ai « εμπεπλησμνοις » ed ai « γελωοι » (3), proprio come l'intendevano gli Ebioniti. Nello stes-

(1) C'è molto da ascoltare e da apprendere da questi convertiti.
(2) Luca: « Beati voi, poveri, perciocchè il regno di Dio è vostro »; — Matteo: « Beati i poveri in ispirito perciocchè il regno de' cieli è loro.
(3) « Guai a voi ricchi... Guai a voi che siete ripieni... Guai a voi che ridete ».

so spirito, dice Strauss, è immaginata la parabola (Luca XVI, 19) del ricco cattivo e di Lazzaro, la quale non attribuisce affatto qualche colpa al primo, nè qualche merito al secondo, e, per proporzionare la ricompensa o il castigo avvenire, non esamina il bene o il male commessi in questa vita, ma bensì il dolore o la felicità di cui si ebbe a soffrire od a godere qui basso, precisamente secondo le idee degli Ebioniti. Strauss aggiunge: « Gli altri sinottici (Matteo, XIX, 16; Marco, « X, 17; Luca, XVIII, 10) riferiscono pure come Gesù abbia dato il « valore medesimo alla povertà esterna nel racconto del ricco giovane « e nel gnome del camello e dell'ago ».

Bene analizzando si scorgerà del pari che i passi più famosi del sermone sulla montagna insegnano la povertà volontaria, e, per conseguenza, la negazione della volontà. Perchè e il precetto (Matteo, V, 40 e seg.) di dare tutto ciò che ci vien chiesto, d'offrire anche il nostro mantello a colui che contende per toglierci la veste, ecc.; e l'altro precetto (VI, 25-34 *ibid*) di non stare in ansietà, solleciti per l'avvenire, nemmeno per il domani, e di vivere così giorno per giorno, — sono regole che osservate a dovere, conducono senza fallo alla povertà assoluta e che dicono indirettamente ciò che Budda dice ben chiaro ai suoi discepoli ed appoggia col suo esempio: « *Abbandonate ogni cosa e divenite* BIKSCHU », ossia mendicanti. Questo risalta ancora più decisamente dal passo di Matteo, X, 9-15, dove Gesù ordina agli apostoli di non possedere cosa alcuna, nemmeno scarpe o bastone, e di contentarsi di vivere di elemosina. Simili precetti sono divenuti più tardi la base dell'ordine mendicante di San Francesco (*Bonaventurae vita S. Francisci*, c. 3). Ecco perchè sostengo che lo spirito della morale cristiana è identico a quello del brahmanismo e del buddhismo. — Conformemente alle idee da me svolte, Meister Eckhard (Op. cit., vol. I, p. 492) dice: « *La cavalcatura più rapida per portarci alla perfezione* « *è il dolore* ».

La via della salvezza

Non v'ha che un solo errore innato, quello di credere che noi siamo al mondo per essere felici. E' innato perchè s'indentifica colla nostra stessa esistenza, perchè tutto il nostro essere non ne è che la parafrasi, e il nostro corpo il monogramma: d'altronde noi siamo unicamente il voler-vivere, e ciò che s'intende per felicità è precisamente la soddisfazione successiva della volontà.

Finchè perseveriamo in questo errore, e sopratutto se dogmi ottimisti vengono per di più a confermarvici, il mondo ci appare pieno di contraddizioni. Per ciò che ad ogni passo, nelle grandi come nelle piccole cose, dobbiamo sperimentare che il mondo e la vita non sono tali da favorire la felicità. Per l'uomo che non sa riflettere, tutto si limita al sentimento di un dolore effettivo; ma per chi pensa, ai tormenti reali viene ad aggiungersi una perplessità teorica: perchè, si chiede costui, il mondo e la vita, che alla fin fine sono fatti perchè vi si sia felici, corrispondono così male alla loro destinazione? Tale perplessità da bella prima si spande al di fuori in grossi sospiri: *Ahimè!*, geme l'uomo, *perchè mai qui basso devono esser versate tante lagrime?* ed altre frasi di questo genere; ma ben presto si ridestano in lui scrupoli inquietanti per ipotesi preconcette secondo dogmi ottimisti. Ei tenta allora di gettare la colpa della sua infelicità personale sulle circostanze, sugli uomini, sulla propria cattiva sorte, o inettitudine; potrà anche ammettere che tutte queste cause combinate hanno influito sul suo destino; ma tutto ciò non cangierà nulla al risultato definitivo, che è d'aver fallito il vero scopo della vita, dal momento che questo consiste nell'essere felici; simili riflessioni inducono spesso alla disperazione, specialmente verso il termine della vita; ecco perchè la fisonomia dei vecchi porta in generale l'impronta di ciò che gl'Inglesi dicono « disappointment », dell'aspettazione delusa. Inoltre ogni giorno nella vita ci ha già insegnato che gioie e piaceri c'ingannano anche quando li possediamo; che non mantengono ciò che promettevano; che non possono soddisfare il cuore; e che per lo meno il loro possesso è amareggiato dagli inconvenienti che li accompagnano o ne derivano; ma che in cambio i dolori e le angoscie sono sempre molto reali e

sorpassano sempre la nostra aspettazione. — Lo si vede dunque benissimo; tutto nella vita è disposto in modo da toglierci dal nostro errore primitivo e da convincerci che scopo dell'esistenza non è la felicità. Guardandovi anzi più da vicino e senza prevenzioni, essa si presenta a noi ordinata affatto specialmente ed espressamente perchè non vi ci sentiamo felici: tutta la sua essenza ha il carattere di qualche cosa di cui si vorrebbe farci perdere il gusto e distoglierci, d'un errore dal quale dobbiamo liberarci, affinchè il nostro cuore guarisca dalla sete di godere e di vivere, e si allontani dal mondo. In questo senso è più giusto mettere lo scopo nel dolore che nella felicità. Per ciò che le considerazioni svolte in fine del capitolo precedente ci hanno dimostrato che quanto più si soffre tanto più presto è raggiunto questo scopo, quando invece il vivere felici ce ne discosta. Lo disse anche Seneca terminando la sua ultima lettera, dove pare che spiri già l'influenza del cristianesimo: « *Bonum tunc habebis tuum, quum intel-* « *liges infelicissimos esse felices* » (1). — L'azione affatto speciale esercitata dalla tragedia deriva in fondo perchè essa fa vacillare questo errore innato, dimostrando con un esempio grande e sorprendente la vanità delle aspirazioni umane e il nulla dell'esistenza; ci svela così le profondità nascoste della vita, e merita di occupare nella letteratura il posto supremo che con perfetto accordo tutti le riconoscono. — Giunti a ricredersi, per una via o per l'altra, da questo errore che ci domina *a priori*, da questo πρωτων ψευδος dell'esistenza, ogni cosa non tarda ad esser veduta sotto un'altra luce, ed il mondo ci appare in armonia, se non coi nostri voti, almeno col concetto che ne abbiamo acquistato. Le sventure, qualunque ne sia la natura e la grandezza, possono farci soffrire, ma non più stupirci, perchè ormai sappiamo che precisamente il dolore e l'affizione realizzano lo scopo della vita, distogliendone la volontà. Tale convinzione dà anzi all'uomo in qualsiasi circostanza una tranquillità maravigliosa, paragonabile alla docilità con cui un malato sopporta i dolori d'una lunga e penosa medicatura, perchè sono per lui i sintomi dell'efficacia del rimedio. Il dolore si annuncia altamente come il vero destino della esistenza umana. La vita vi è interamente immersa, e non può uscirne: il nostro entrar nella vita succede fra le lagrime, il corso dell'esistenza il più delle volte riesce tragico, e la fine peggio che peggio. Quivi non si può disconoscere una certa intenzionalità. Di regola generale la sorte rovescia da cima a fondo i progetti dell'uomo proprio allora ch'egli raggiunge lo scopo principale dei suoi voti o dei suoi sforzi; da questo punto la sua esistenza assume una tendenza al tragico che lavora a soffocare in lui quel voler-vivere di cui ogni essere umano è il fenomeno, ed a fargli abbandonare senza rimpianto la vita ed i piaceri di

(1) « Stimerai buono il tuo stato allora quando capirai che i più infelici sono i felici.

essa. Infatti il dolore è un mezzo di purificazione che nella maggior parte dei casi riesce a santificare l'uomo, ossia a toglierlo dalla falsa strada del voler-vivere. Conformemente a ciò i libri d'edificazione cristiana parlano senza tregua dell'efficacia delle croci e degli affanni; con ragione in verità si è fatto della croce, che rappresenta la *passione* e non l'azione, il simbolo della religione di Cristo. L'Ecclesiaste, giudaico ma filosofo, dice giustamente: « La tristezza vale meglio del riso, « perchè corregge il cuore » (VII, 4). Qualificandolo δευτερος πλους, io ho presentato il dolore come cosa che supplisce, in certa maniera, alla virtù ed alla santità, ma qui non esito a dichiarare arditamente che, tutto considerato, nell'interesse della nostra salvezza e della nostra redenzione, noi dobbiamo sperar meglio dai nostri dolori che dalle nostre opere. E' questo il sentimento che Lamartine esprime con bellissimi versi nell'Inno al dolore:

« *Tu me traites sans doute en favori des cieux*
« *Car tu n'epargnes pas les larmes à mes yeux.*
« *Eh bien! je les reçois comme tu les envoies,*
« *Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies.*
« *Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu,*
« UNE VERTU DIVINE AU LIEU DE MA VERTU,
« *Que tu n'es pas la mort de l'âme, mais sa vie,*
« *Que ton bras, en frappant, guérit et vivifie* ».

Se dunque il dolore possiede già tanta virtù santificante, ne possederà ad un grado molto più alto la morte, la più terribile fra le angoscie. Per questo proviamo dinanzi un morto un sentimento di rispetto analogo a quello che ci ispira la vista di un grande dolore; ogni caso di morte ci appare quasi come un'apoteosi od una canonizzazione; noi non possiamo contemplare il cadavere di un uomo, fosse pure il più insignificante, senza una certa venerazione, e invero, cosa bizzarra da notare, ad ogni funerale le sentinelle presentano le armi. La morte in realtà è lo scopo della vita: con essa si compie tutto ciò di cui l'intera esistenza non era se non la preparazione e il preludio. La morte è il risultato, il « *résumé* », della vita, un'addizione che dà in una volta quell' insegnamento che la vita presenta soltanto sminuzzato giorno per giorno: tale insegnamento si è che l'aspirazione che si manifesta per mezzo della vita è cosa illusoria, vana e contradditoria, e che il respingerla è una redenzione. Il rapporto che v'ha tra la lenta vegetazione della pianta intera ed il frutto, il quale produce in una volta sola ed al centuplo ciò che essa non realizza se non in frammenti impercettibili, esiste precisamente identico tra la vita, coi suoi ostacoli, colle sue speranze deluse, coi suoi progetti sventati, coi suoi dolori continui, e la morte, che in un colpo annienta tutto assolu-

tamente, tutto quello che l'uomo voleva, coronando in tal modo gl'insegnamenti che la vita ha dato. — Il corso della vita, su cui il morente getta i suoi sguardi, esercita sulla volontà oggettivata nella individualità che si spegne, un'influenza analoga a quella esercitata da un motivo sulla condotta umana: gli imprime una nuova direzione, che costituisce allora il risultato essenziale e morale della vita. Siccome una morte improvvisa non permette questo sguardo retrospettivo, la Chiesa la considera una disgrazia tale da dover implorare il Cielo di stornarla da noi. E siccome questo ritorno sul passato, e, nello stesso tempo, la previsione certa della morte, sono possibili soltanto all'uomo e non all'animale, essendo un risultato della ragione; siccome dunque l'uomo è il solo essere che vuoti il calice della morte, così l'umanità è il solo grado della scala degli esseri in cui la volontà possa negarsi e distogliersi interamente dalla vita. Quando la volontà non si nega, ogni nascita le fornisce un nuovo intelletto, diverso dal precedente, fino a che essa abbia riconosciuto la natura reale della vita, e, per conseguenza, non la voglia più.

Quando le cose seguono il loro corso naturale, a misura che arriva la vecchiezza, il deperimento del corpo s'incontra con quello della volontà. La sete di godere svanisce agevolmente colla facoltà di gustare. La sorgente del volere più violento, il suo foco, l'istinto genitale, è il primo a sparire, ciò che mette l'uomo in una condizione molto analoga allo stato d'innocenza in cui egli si trovava prima dello sviluppo del sistema genitale. Le illusioni che facevano prendere chimere per beni degnissimi d'invidia, si dileguano, ed occupa il posto loro la conoscenza della inanità dei beni terreni. L'egoismo è sostituito dall'amore ai fanciulli, l'uomo comincia già con questo sentimento a vivere nell'*io* degli altri, piuttostoché nel suo stesso *io*, che fra breve avrà cessato di essere. Tale almeno è il corso desiderabile delle cose: l'eutanasia della volontà. Perciò, in vista di questa prospettiva, viene prescritto ai brahmini di abbandonare, dopo aver passato gli anni migliori della vita, i loro beni e la loro famiglia, e di vivere da anacoreti (*Menu*, B. 6). Me se al contrario, sopravvivendo il desiderio alla facoltà di godere, l'uomo rimpiange i piaceri mancati nella sua vita, invece di riconoscere la loro vanità e la loro vacuità in generale; se agli oggetti a cui tendono i desiderî umani, e ch'egli non può gustare, sostituisce ora il loro rappresentante astratto, il danaro, che mantiene in lui quelle stesse passioni furiose che altra volta destavano in modo più scusabile gli oggetti del piacere effettivo; e se, malgrado la morte dei sensi, le sue brame si portano verso un oggetto inanimato, ma indistruttibile, con un'avidità quasi altrettanto indistruttibile; od anche se ciò ch'egli rappresenta nell'opinione degli altri va a surrogare in lui ciò ch'egli è e fa nel mondo reale, accendendo le medesime passioni nel suo cuore; — allora, si tratti di ava-

rizia e di ambizione, il volere si è raffinato e sublimato, ma nel tempo stesso ha preso rifugio nell'ultimo suo baluardo, d'onde la morte sola potrà ormai sloggiarlo. Lo scopo dell'esistenza è fallito.

Tutte queste considerazioni servono a dilucidare ciò che nel precedente capitolo ho qualificato per δευτερος πλους, ossia la purificazione, la conversione della volontà e la redenzione prodotte dai dolori della vita, per una strada che senza dubbio è la più comune. Per ciò che è la strada dei peccatori, e noi lo siamo tutti. L'altra via, quella che conduce allo stesso risultato quando l'uomo ha riconosciuto, per poi appropriarseli, i dolori del mondo, è un sentiero stretto, riservato agli eletti, ai santi; è una via eccezionale, battuta di rado. Senza la prima dunque non vi sarebbe per la maggior parte degli uomini speranza alcuna di salvezza. Nondimeno rifiutiamo d'innoltrarvici e lavoriamo invece con tutte le nostre forze ad apparecchiarvici una esistenza sicura e gradevole, altro non facendo così che incatenare la volontà sempre più strettamente alla vita. Gli asceti fanno tutto il contrario: non avendo in vista se non il loro bene vero, ultimo, trascinano, di propria scelta, una vita povera, dura, priva di qualunque gioia. Ma la sorte e l'andamento del mondo vegliano al nostro interesse meglio che non lo facciamo noi stessi; infatti, hanno cura di deludere senza tregua i nostri progetti di felicità, la follìa dei quali è facile a riconoscere dalla brevità, dalla insussistenza, dalla vacuità della vita, e dal terminare di essa colla morte; seminano il nostro cammino di sterpi e di spine; e ci recano ad ogni passo quel salutare dolore che é la panacea della nostra miseria. Di certo il carattere della vita singolarmente equivoco proviene perché due tendenze principali e diametralmente opposte vi lottano senza tregua: l'una, quella della volontà individuale, diretta verso una felicità chimerica, insita in un'esistenza effimera, fallace simile ad un sogno, nella quale, per rapporto al passato, felicità e sventura non contano più nulla, mentre nel tempo stesso il presente si trasforma di continuo in passato; l'altra, quella della sorte, diretta troppo visibilmente verso la rovina della nostra felicità, e con ciò verso la mortificazione della volontà e l'annientamento dell'illusione che ci tiene incatenati al mondo.

La credenza professata generalmente, sopra tutto dal protestantesimo, che lo scopo della vita si trovi unicamente e direttamente nelle virtù morali, vale a dire nelle opere di giustizia e di carità, palesa già la sua insufficienza per mezzo del semplice fatto che fra gli uomini esiste pochissima moralità vera e pura. Non parlo delle virtù più nobili, della generosità, della grandezza d'animo e dell'abnegazione, virtù che difficilmente s'incontrano fuori del teatro e dei romanzi; intendo soltanto alludere a quelle che sono un dovere per tutti. Chiunque ha già passato l'età giovanile non ha che da ricordarsi le persone con cui fu in contatto: quante ne ha trovato veramente e perfet-

tamente onorevoli? Parlando con franchezza, quasi tutte non erano forse assolutamente il contrario, malgrado l'impudenza con cui pigliavano fuoco al più leggiero sospetto di disonestà od anche solo di menzogna? Un vile egoismo, una cupidigia senza limiti, una scaltrezza ipocrita, e con questo una invidia velenosa ed una gioia diabolica nelle sventure altrui, tutto ciò non dominava forse in modo tanto universale da rendere applaudita, ammirata, la più piccola eccezione? E la carità arriva spesso a dare più di quello che è abbastanza superfluo perchè non succede mai di averne bisogno? Ma che! Si è su queste rarissime e scarsissime traccie di moralità che si vorrebbe mettere lo scopo intero della vita? Lo si metta invece nella conversione totale del nostro essere (per ciò che desso per l'appunto porta tanto deplorevoli frutti) prodotta dal dolore, e tutto prende subito un altro aspetto e si trova in armonia collo stato reale delle cose. La vita apparisce allora come un bagno di purificazione, di cui l'ingrediente efficare è il dolore. Quando l'operazione è finita, rimane, residuo impuro, l'immoralità e la cattiveria passata, compiendosi ciò che annunciano i Veda: « *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt* ». — Il quindicesimo sermone di Meister Eckhart sta in perfetto accordo con queste vedute: esso merita d'esser letto.

Epifilosofia

Terminando la mia esposizione devo pur dar posto ad alcune considerazioni sulla mia filosofia. — Essa, come l'ho già detto, non pretende spiegare l'esistenza del mondo fino nei suoi ultimi principî: si arresta ai fatti dell'esperienza interna ed esterna che sono alla portata di tutti, e mostra la loro vera concatenazione intima, senza mai andare più in là, o ricorrere a cose extraterrestri ed alle loro relazioni col mondo. Per conseguenza non tira conclusioni su ciò che esiste al di là di qualunque possibilità d'esperienza, e spiega solo ciò che fornisce il mondo esterno e la coscienza intima, contentandosi di concepire il mondo nel limite del suo concatenamente interno con sè stesso. La mia filosofia è dunque IMMANENTE, nel significato kantiano della parola. Ma precisamente per questo lascia sospese molte questioni, quella, per esempio, di sapere perchè i fatti che la mia teoria dimostra in modo definitivo sieno quali essa li stabilisce e non diversi, ecc. Simili quesioni, o, più correttamente, le risposte loro, sono trascendentali; ciò che vuol dire che non possono essere afferrate per mezzo delle forme e delle funzioni del nostro intelletto; è impossibile che esse vi penetrino: tra l'intelligenza e queste materie trascendentali havvi lo stesso rapporto come tra la nostra sensibilità e le proprietà possibili dei corpi per le quali non possediamo sensi adatti per rilevarle. Si può anche, dopo le mie spiegazioni, chiedere l'origine di questa volontà egualmente libera d'affermarsi, nel qual caso suo fenomeno è il mondo, o di negarsi, rimanendovi allora ignoto il suo fenomeno. Quale fatalità, posta fuori di qualunque possibile esperienza, l'ha dunque trascinata nella tremenda alternativa di manifestarsi sotto la forma di un mondo in cui regnano il dolore e la morte, o di rinnegare la propria natura? Ed inoltre: che cosa l'ha indotta ad abbandonare il riposo inapprezzabile e la felicità del nulla? Una volontà individuale, bisogna pur aggiungere, può benissimo lasciarsi sviare, a suo danno, per una scelta erronea, dunque per una colpa della conoscenza: ma la volontà generale, anteriore a qualunque fenomeno, come ha dessa potuto smarrirsi e correre così alla sua perdita? Cosa ha prodotto quell'immenso disaccordo di cui è pieno il mondo? E fino a quale pro-

fondità, chiediamo ancora, nell'essenza intima di un tal mondo discendono le radici dell'individualità? A ciò si potrebbe con rigore dar la risposta che esse vanno fino a dove giunge l'affermazione del volervivere, e si arrestano dove ne comincia la negazione, perchè ebbero origine dall'affermazione. Ma allora si presenta la domanda: « *E che sarei io se non fossi volontà di vivere?* », e di seguito altre dello stesso genere. — A tutto questo vi sarebbe da rispondere che l'espressione della forma più generale e più familiare del nostro intelletto è il principio di ragione, il quale però si applica solo al fenomeno e non all'essenza delle cose: si è da tale principio che nasce qualunque domanda di « *come* » e di « *perchè* ». Cogli insegnamenti di Kant fu stabilito che il principio di ragione non è una « *aeterna veritas* », ma una semplice forma, una funzione dell'intelletto, mentre l'intelletto per sua natura essenziale ed originale non è se non uno strumento al servizio della volontà, che già presuppone insieme a tutte le oggettivazioni di essa. Ora, ogni nostra cognizione, ogni nostra facoltà di comprendere, è soggetta alle forme dell'intelletto; ne segue che non possiamo concepire cosa alcuna altrimenti che nelle categorie del tempo, *avanti* o *dopo*, *in alto* o *abbasso*, *tutto* o *parte*, ecc.; noi non abbiamo mezzo per sortire da questo cerchio che ci limita il campo della conoscenza possibile. Ma tali forme non sono applicabili ai problemi sollevati qui addietro, e quand'anche ce ne fosse data la soluzione, esse non potrebbero servirci a comprenderla, non essendo a ciò destinate. Per questo la nostra intelligenza, puro stromento della volontà, urta da ogni parte contro problemi insolubili, ossia contro le muraglie della nostra prigione. E' poi per lo meno verosimile che siffatte questioni non sono al di sopra dell'intelligenza per noi soltanto, ma che la loro conoscenza in generale non è e non sarà mai possibile ad alcuno; che riescono imperscrutabili in modo relativo ed assoluto ad un tempo; e che se nessuno le comprende egli si è che in generale esse non possono venir comprese, perchè non si adattano per sè stesse alle forme della conoscenza ciò che corrisponde a quanto dice Scoto Erigena « *De mirabilia divina ignorantia, qua Deus non intelligit quod ipse sit* », Lib. II). Poichè la facoltà di riescire percettibile, colla sua forma più essenziale e necessaria di soggetto ed oggetto, appartiene soltanto al fenomeno, non all'essenza delle cose. Quando v'ha conoscenza, quindi rappresentazione, non si tratta che di fenomeno, e noi ci troviamo per ciò nel mondo fenomenale: la conoscenza stessa in generale non ci è nota se non come fenomeno cerebrale, e non solo non abbiamo il diritto, ma ci manca affatto l'attitudine per comprenderla altrimenti. Cosa sia il mondo, come mondo, non possiamo concepirlo: è un fenomeno, e, per quello che succede in noi e per un'analisi diligente della nostra coscienza, ci riesce sapere cosa si manifesti in fondo ad esso; dopo di che, con questa chiave del-

l'essenza del mondo, possiamo decifrarne l'insieme, come credo d'aver fatto nell'opera presente. Che se abbandoniamo il mondo, per risolvere le questioni accennate, noi ci togliamo nel tempo stesso dal solo terreno su cui riesce possibile non solo una concatenazione di causa ad effetto, ma anche in generale una conoscenza qualunque; allora tutto non è più che *instabilis tellus, innabilis unda* (1). La natura delle cose prima od oltre il mondo, dunque al di là della volontà, non è accessibile al nostro esame, perchè la conoscenza, essendo unicamente fenomeno, non può esistere fuori del mondo, come questo non esiste se non nella conoscenza. L'essenza intima delle cose, lungi dall'essere una essenza conoscente, un intelletto, è in sè priva di qualunque conoscenza: la cognizione viene ad aggiungervisi come accidente, come ripiego ausiliare del fenomeno di questa essenza, la quale non può dunque mai assimilarsela se non in modo imperfetto e soltanto in conformità della sua stessa natura, perciocchè la sua vera destinazione (servire la volontà individuale) è cosa affatto diversa. Di qui viene la impossibilità di concepire l'esistenza, la natura e l'origine del mondo in una maniera completa, radicale ed affatto soddisfacente. Ecco quanto circa i limiti della mia e di qualunque altra filosofia.

La dottrina dell' εν και παν, vale a dire dell'unità e dell'identità assolute dell'essenza delle cose, dopo esser stata insegnata dagli Eleati, da Scoto Erigena, Giordano Bruno e Spinoza, e restaurata da Schelling, era già ammessa e compresa al mio tempo. Ma cosa sia questo principio unico, e come giunga a mostrarsi molteplice, era un problema di cui io per il primo ho dato la soluzione. — Così pure fino dalle epoche più remote si aveva considerato l'uomo come un microcosmo. Io ho rovesciato la proposizione e dimostrato essere il mondo un « *macrantropo* », nel senso che volontà e rappresentazione esauriscono la definizione della sostanza del mondo così completamente come quella dell'uomo. Ma evidentemente è più esatto imparare a conoscere il mondo per mezzo dell'uomo piuttosto che procedere al rovescio; perciò che con ciò che ci è dato immediatamente, ossia colla coscienza di noi stessi, dobbiamo spiegare ciò che ci viene presentato mediatamente, ossia per mezzo della percezione esterna, — e non viceversa.

Se accetto l'« εν και παν » dei panteisti, non ammetto però il loro « παν δεος » perciocchè io non oltrepasso i limiti della esperienza (presa nel senso più largo), e tanto meno mi metto in contraddizione coi dati esistenti. Scoto Erigena, conseguente collo spirito del panteismo, considera qualunque fenomeno come una teofania; ma allora questa condizione deve appartenere egualmente ai fenomeni più orribili e spaventevoli: singolari teofanie! Mi distinguono inoltre dai panteisti sopratutto i punti seguenti:

(1) « Terra instabile, acqua innavigabile.

1) Il loro δεος è una x, una quantità sconosciuta, mentre la volontà, è fra tutte le cose che si possono conoscere, la più nota e la sola che sia data in modo immediato; per conseguenza la sola che possa riescire a spiegare tutto il resto. Perchè è sempre la cosa nota che deve servire a decifrare l'ignota, e non viceversa.

2) Il loro δεος si manifesta per suo piacere, *animi causa*, per mostrare la propria magnificenza o per farsi ammirare. Non parlando della vanità che così gli attribuiscono, i panteisti si sono messi nel caso di dover contestare, a forza di sofismi, l'esistenza dei mali che gravano sul mondo; ma questo, ciò nonostante, resta sempre in una terribile e vivissima contraddizione colla perfezione fantasmagorica immaginata. Presso di me invece la volontà nella sua oggettivazione, qualunque si sia, arriva a conoscere sè stessa, ciò che le permette di sopprimersi e di produrre la conversione e la salvezza. Per ciò non v'ha se non la mia morale che possieda una base sicura ed uno sviluppo completo in armonia collo spirito sublime del brahamanismo e del buddhismo, e del cristianesimo, e non unicamente con quello del giudaismo e dell'islamismo. Così pure la metafisica del bello non può essere spiegata completamente se non dai miei principî, e non ha più bisogno di ricoverarsi dietro frasi vuote. Le mie dottrine soltanto riconoscono lealmente l'esistenza e la grandezza del male nel nostro mondo: lo possono fare perchè in esse la risposta sull'origine del male dice ad un tempo quale sia l'origine del mondo. Invece per gli altri sistemi, che sono ottimisti, la questione dell'origine del male è una malattia cronica ed incurabile la quale, a dispetto di qualunque palliativo e di qualunque droga, non permette loro che una esistenza molto languente.

3) Io parto dall'esperienza e dalla coscienza di sè, delle quali è fornito naturalmente chiunque, per arrivare alla volontà, mio unico elemento metafisico: seguo dunque la via ascendente od analitica. I panteisti vanno invece per la discendente o sintetica: partono dal loro δεος , detto talvolta Sostanza od Assoluto, lo impongono d'autorità, se lo fanno concedere colle loro istanze e di questa cosa affatto ignota si servono per spiegare tutte le cose più note.

4) Presso di me il mondo non esclude la possibilità di un'altra esistenza; vi resta sempre abbastanza margine per quello che noi disegniamo, soltanto in modo negativo, per negazione del voler-vivere. Nel panteismo essenzialmente ottimista, essendo il mondo ciò che v'ha di migliore, non resta altro da cercare.

5) Per i panteisti il mondo reale, il mondo come rappresentazione, è una manifestazione intenzionale del Dio che vi risiede, ciò che non è una spiegazione conveniente dell'apparire del nostro mondo, ma richiede piuttosto di esser spiegato a sua volta; presso di me invece il mondo come rappresentazione nasce *per accidens*, visto che l'intelletto, colla sua percezione esterna, prima di tutto è l'intermediario

dei motivi per i fenomeni più perfetti della volontà, non perfezionandosi se non gradatamente fino al punto d'acquistare quella oggettività di percezione intuitiva che fa apparire il mondo esterno. In questo senso la mia teoria rende conto realmente dell'origine del mondo, quale oggetto visibile, e non, come l'altra, per mezzo di una finzione insostenibile.

In seguito alla critica fatta da Kant su qualunque teologia speculativa, quasi tutti coloro che si occupavano di filosofia in Germania si gettarono su Spinoza: l'intera serie di tentativi abortiti, conosciuta sotto il nome di filosofia post-kantiana, non è in realtà se non uno Spinozismo raffazzonato senza gusto, inviluppato in una fraseologia incomprensibile, e sfigurato in mille modi. Perciò, avendo mostrato quale rapporto abbia la mia filosofia col panteismo in generale, voglio pure trattare circa le relazioni di essa collo Spinozismo in particolare. Tali relazioni sono simili a quelle del Testamento Nuovo col Vecchio. Ciò che ambedue posseggono in comune si è il Dio Creatore. Del pari, presso di me come presso Spinoza, il mondo esiste per sè stesso, in virtù d'una forza estrinseca propria. Ma nello Spinoza, la sua « *substantia aeterna* » l'essenza intima del mondo, che egli medesimo chiama Dio, è sempre anche per il carattere morale e per l'importanza attribuitale, il Jehovah, il Dio Creatore, che si compiace dell'opera sua e trova che è riescita nel miglior modo possibile:
A questo Dio Spinoza non ha tolto nulla fuori della personalità. Anche per Spinoza dunque il mondo, con tutto ciò che contiene, è perfetto e quale doveva essere: l'uomo quindi non ha altro da fare che « *vivere*, « *agere, suum Esse conservare, ex fundamento proprium utile quae-* « *rendi* » (*Eth.* IV, pr. 67): egli deve affatto ingenuamente godere della vita, finchè dura, proprio come nell'Ecclesiaste, IX, 7-10 (1). In poche parole è l'ottimismo; perciò la sua morale non solo è debole quanto quella dell'Antico Testamento, ma per di più falsa e talvolta ributtante (2). — Presso di me al contrario la volontà, l'essenza inti-

(1) 7. Va', mangia il tuo pane allegramentte, e bei 'l tuo vino di cuore lieto: se pure Iddio gradisce le tue opere.

8. Sieno in ogni tempo i tuoi vestimenti bianchi: e l'olio odorifero non venga meno in sul tuo capo.

9. Godi della vita con la moglie che tu ami, tutti i giorni della vita della tua vanità, i quali Iddio t'ha dati sotto 'l sole, tutto 'l tempo della tua vanità: perocchè questa è la tua parte nella tua vita, e 'l frutto della tua fatica, che tu duri sotto 'l sole.

10. Fa' a tuo potere tutto quello ch'avrai modo di fare, perciocchè sotterra, ove tu vai, non v'è nè opera, nè ragione, nè conoscimento, nè sapienza alcuna.

(« Dal Diodati il Traduttore »).

(2) Ognuno possiede tanto in diritto quanto vale in potenza. («Tract. pol., c. II, par. 8») — La fede data rimane ferma fintanto che non muta la volontà di chi la diede. (« Ibid., par. 12 »). — Il diritto di chiunque viene definito dalla potenza di lui. (« Eth., IV, pr. 37, schol. 1 »). Il capitolo XVI del « Tractatus theologico-politicus » specialmente riassume l'immoralità della filosofia Spinoziana.

(« Nota di Schopenhauer »).

ma del mondo, non è Jehovah, ma, se così posso esprimermi, il Salvatore crocifisso od il ladrone, secondo il partito che dessa ha preso; la mia morale si accorda dunque colla morale del cristianesimo fino nelle sue tendenze più elevate come pure con quella del brahmanismo e del buddismo. Spinoza invece non ha potuto liberarsi dallo spirito giudaico, *quo semel est imbuta recens servabit odorem* (1). Ciò che v'ha in lui di assolutamente giudaico e che, collegato al panteismo, riesce assurdo ed orribile ad un tempo, si è il disprezzo per gli animali, a cui egli rifiuta qualunque diritto, considerandoli unicamente come destinati al nostro uso (*Eth.*, *IV*, *appendix*, c. 27). — Tuttavia Spinoza resta sempre un grand'uomo. Ma, per apprezzare giustamente il suo merito, bisogna non perdere di vista i suoi rapporti con Descartes. Questi aveva nettamente divisa la natura in spirito e materia, vale a dire in sostanza pensante ed in sostanza estesa; aveva del pari stabilito l'opposizione assoluta tra Dio e il mondo: Spinoza, finchè rimase cartesiano, insegnava (1665) gli stessi principî nelle sue « *Cogitata metaphisica* », c. XII. Non fu se non nei suoi ultimi anni che riconobbe la falsità radicale di tale doppio dualismo: perciò la sua filosofia cerca sopratutto di sopprimere indirettamente queste due opposizioni. — Nullameno, per non disgustare il suo maestro da una parte, e per sollevar meno scandalo dall'altra, ei diede alla sua dottrina, coll'aiuto di una forma rigorosamente dogmatica, un'apparenza positiva, quantunque il fondo ne fosse essenzialmente negativo. Infatti la sua identificazione del mondo con Dio ha precisamente un senso negativo. Perciocchè metter nome Dio al mondo non è spiegarlo, il mondo resta un enigma col nome nuovo come col nome vecchio. Ma queste due verità negative erano preziose in allora, come lo saranno dovunque sianvi cartesiani coscienti od incoscienti. E' difetto di Spinoza, e così pure di tutti i filosofi anteriori a Locke, il partire da nozioni astratte senza averne prima studiata l'origine; tali, per esempio, le nozioni di sostanza, di causa, ecc.; ciò che permette poi un'applicazione troppo estesa del concetto. — Coloro che di recente rifiutano il neospinozismo dominante, come B. Jacobi, sono trattenuti sopratutto dallo spauracchio del fatalismo. Per fatalismo bisogna intendere qualunque teoria che attribuisce l'esistenza del mondo, come anche la deplorevole condizione della specie umana, ad una necessità assoluta, vale a dire inesplicabile sotto ogni riguardo. Gli avversarî del fatalismo credono che occorra far derivare il mondo dall'atto di libero arbitrio di un essere risiedente fuori dell'universo, quasichè fosse certo prima quale dei due riescirebbe più giusto, od anche solo migliore, relativamente a noi. Ma gli uni e gli altri suppongono innanzi tutto l'esclusione del terzo, il « *tertium non datur* », e qualunque sistema filosofico fino ad oggi ha

(1) « Dal quale chi una volta è imbevuto da giovane, conserverà l'odore.

adottata l'una o l'altra opinione. Io per il primo mi sono sottratto a tale precedente; ho stabilito in realtà questo TERTIUM, dimostrando che l'atto di volontà che ha dato origine al mondo è un atto della nostra stessa volontà. Esso è libero, perchè il principio di ragione, che solo spiega una necessità qualunque, non è se non la forma del suo fenomeno. Per questo, fino dal suo apparire e per tutto il suo corso, desso è sottoposto alla necessità; per questo noi possiamo conoscere la natura di qualunque atto della volontà per mezzo del solo fenomeno, e ci riesce possibile *eventualiter* di volere altrimenti.

FINE

ARTURO SCHOPENHAUER

Sua Vita e sua Filosofia

INDICE

CAPITOLO	I. Suoi anni giovanili	Pag.	9
»	II. Gli anni di studio	»	22
»	III. Suo sviluppo mentale	»	35
»	IV. La sua vita a Dresda	»	50
»	V. Il suo « Opus Maximum »	»	63
»	VI. Il suo soggiorno in Italia	»	73
»	VII. Gli anni di sconforto	»	83
»	VIII. Il suo soggiorno a Francoforte	»	93
»	IX. Spunta l'alba della gloria	»	107
»	X. La sua filosofia morale e la sua estetica	»	122
»	XI. Gloria e morte	»	138

Il Mondo come Volontà e come Rappresentazione

INDICE

Affermazione e negazione del voler-vivere per mezzo della volontà giunta alla coscienza di sè stessa:

Spiegazioni preliminari . . . . . Pag. 149
Vita e morte. . . . . » 153
Necessità degli atti della volontà, libera solo in sè, carattere intelligibile, empirico e acquisito . . . . . » 165
Aspirazione senza scopo finale in tutti i fenomeni; vivere è soffrire . . . . . » 186
Essenza della vita è il dolore; continuità del dolore; il desiderio è incessante . . . . . » 190
Una felicità durevole riesce impossibile; estremi della vita umana » 199
Conferma *a posteriori* che vivere è soffrire . . . . . » 204
Affermazione del voler-vivere; istinto sessuale . . . . » 207
Origine dell'egoismo . . . . . » 212
Negazione della volontà altrui; giusto ed ingiusto; la giustizia umana . . . . . » TEY
La giustizia eterna . . . . . » 232
Coscienza della giustizia eterna . . . . . » 239
Bontà e cattiveria; rimorso . . . . . » 242
Virtù . . . . . » 251
L'amor puro è pietà . . . . . » 259
Negazione del voler-vivere . . . . . » 262
Il suicidio . . . . . » 282
Libertà della volontà — necessità del fenomeno . . . . . » 287
Il nulla . . . . . » 293

APPENDICE

(*Complementi*)

Prefazione . . . . . » 299

Sulla morte e sul rapporto di essa con l'indistruttibilità del nostro essere . . . . . » 301

La vita della specie . . . . . » 345

Eredità delle qualità . . . . . » 352

Metafisica dell'amore sessuale . . . . . » 365

Aggiunta al capitolo precedente (sulla pederastia) . . . . » 394

Sull'affermazione del voler-vivere . . . . . » 401

Del nulla, e dei dolori della vita . . . . . » 406

Della morale. . . . . » 420

Teoria della negazione del voler-vivere . . . . . » 433

La via della salvezza . . . . . » 461

Epifilosofia . . . . . » 467

ARTURO SCHOPENHAUER